Studia Friburgensia

DIVUS THOMAS

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, III. Serie

BEGRÜNDET VON

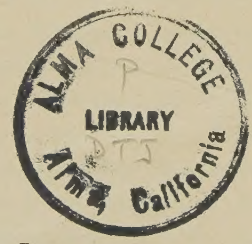
Protonotar Dr. Ernst COMMER



HERAUSGEBER :

Dr. G. M. MANSER O. P. und Dr. G. M. HÄFELE O. P.
Professoren an der Universität Freiburg (Schweiz)

Dritter Jahrgang
(Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 39. Jahrg.)
1925



FREIBURG I. D. SCHWEIZ. ST. PAULUS-DRUCKEREI
Administration : Villa St. Hyacinth, Freiburg

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

II.

Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinisch-arabische Richtung im 13. Jahrhundert.

(Fortsetzung.)

Thomas Gegner der augustinisch-arabischen Richtung im 13. Jahrhundert.

Ein « *Neuerer* » sein, ist an sich kein Verdienst. Denn die Neuerung kann sich auf Wahres oder Falsches, Gutes oder Böses beziehen. Daher ist die bloße « Neuerungssucht » verderblicher als gut. Nur wer methodisch oder lehrinhaltlich, oder auf beiden Gebieten zugleich neue, *wahre* Resultate erzielt, arbeitet im Zeichen des Fortschrittes, hat unantastbare Verdienste. War Thomas in diesem Sinne ein Neuerer im 13. Jahrhundert ?

Bewußt und unbewußt, verblümt oder unverblümt ist das öfters, auch in neuerer Zeit, sogar von sogenannten Freunden bestritten worden. Geschah es aus Mangel an geschichtsphilosophischen Kenntnissen ? Wie in diesem Falle seine emporragende Stellung, die er sich bald unter den zahlreichen eminenten Denkerköpfen des 13. Jahrhunderts erworben, erklären ? Schon vor der Neige jenes Saeculums wurde er zum Doctor Communis ! War es nur Übertreibung, da die philosophische Fakultät der damals größten Universität Paris ihn bei seinem Tode als die untergehende Sonne des Tages, das strahlende Gestirn des Jahrhunderts pries und schmerzzerrissen in die Klage

ausbrach : « Quis posset estimare, divinam providentiam permisisse, stellam matutinam preeminentem in mundo, jubar in lucem seculi, immo, ut verius dicamus, *luminare majus*, quod preerat diei, suos radios retraxisse. »[1] Wie, im gegebenen Falle, seinen spätern einzig dastehenden Einfluß erklären ? An seinen Geistesbau schlugen die Sturmwogen der antichristlichen Philosophie stets wie an den Eckstein der Festung. Im Lager der christlichen Forscher hat man ihn zwar öfter auch verschieden interpretiert. Aber alle nahmen ihn schließlich wieder für sich in Anspruch. Schon sein Schüler und Biograph, Wilhelm Tocco, wies mit begeisterten Worten auf seine vielfachen materiellen und methodischen Neuerungen hin.[2]

Seine **methodischen** Vorzüge haben in den neueren Zeiten auch im gegnerischen Lager Anerkennung gefunden. Da weht aristotelischer Geist ! Sein merkwürdiger *Lebensernst* im Wissenschaftsbetrieb, den der Protestant Lécultre « son immense sérieux » genannt ![3] Sein *Weitblick*, den auch Paulsen wahrgenommen hat ![4] Seine glückliche Verbindung von *deduktivem* und *induktivem* Verfahren hat Harnack anerkannt.[5] Die stolze, unerreichte Synthese, wie sie neben den feinsinnigen Begriffsanalysen, in seiner Summa theologica, diesem Riesendome menschlichen Denkens, emporsteigt und Pfeiler mit Pfeiler und Säule mit Säule verbindet, haben alle jene bewundert, die Thomas ernstlich zu ergründen suchten. Übertreiben wir nicht ! Thomas ist kein *Historiker* im modernen Sinne, der Geschichte der Geschichte wegen treibt. Aber er referiert genauer als Albert, Roger Bacon und Duns Scotus. Er war der erste, der die Unechtheit des berühmten *Liber de causis* und fünf weiterer Schriften erkannt.[6] Ob er innerlich an der

[1] Chart. Univ. Paris I n. 447.

[2] « Erat enim *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* reducens in determinationibus rationes : ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia definire, dubitaret, quod eum Deus *novi* luminis radiis illustraret, qui statim tam certi coepisset esse judicii, ut non dubitaret *novas opiniones* docere et scribere, quas Deus dignatus est ei *noviter* inspirare. » Vita S. Thomae Aquinatis ; Acta Sanctorum, mart. I. p. 663.

[3] Essai sur la Psychologie des actions humaines d'après les systèmes de S. Thomas d'Aquin. Lausanne 1883, p. 13.

[4] Philosophia militans. Berlin 1901, S. 65.

[5] Lehrbuch der Dogmengeschichte III. 313.

[6] Vgl. *Grabmann*, Thomas von Aquin (1912), S. 38–39. Außer dem Liber de causis erkannte er die Unechtheit folgender Schriften : « *De infantia Salvatoris* » (vgl. S. Theol. III. 36. 4 ad 3 ; 43. 3 ad 1) ; « *De ecclesiasticis dogmatibus* » (Quodl.

Echtheit der sogenannten pseudo-dionysischen Werke nicht zuweilen gezweifelt habe, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls hat es ihm an historisch-kritischem Sinne nicht völlig gefehlt. Thomas war kein Kenner des *Griechischen* und *Hebräischen.* Darin stand er einem Grossetête, Raimund Martin und wohl auch Roger Bacon nach. Diesen Mangel teilt er mit den meisten seiner großen Zeitgenossen und vielen der unsrigen. Aber sein Latein ist reiner und besser als das Alberts, Roger Bacons, Heinrichs von Gent, des Duns Scotus und vieler anderer. Sein großes und sehr großes Verdienst ist es, Wilhelm von Moerbecke, Erzbischof von Korinth, seinen Mitbruder, veranlaßt zu haben, eine *direkte Übersetzung der aristotelischen Werke aus dem Griechischen* anzufertigen, die er benutzte. Die Behauptung vieler, Thomas hätte seinen Aristotelismus aus schlechten Übersetzungen geschöpft, ist, trotz der Einsprache Roger Bacons, historisch haltlos. Schon der Humanist Petrus Victorius und später die modernen Philologen Joh. Gottlieb Schneider und Franz Susemihl haben dem griechischen Exemplar, aus dem sie verfertigt wurde, und der skrupulösen Sinnestreue der Übersetzung selbst, das höchste Lob gespendet. [1] Was aber methodisch dem Aquinaten besonders eigentümlich war : seine *nüchterne, präzise Ausdrucksweise,* die *scharfsinnige Stellung und Begründung* der Fragen, die überall, wie Eucken gesagt, auf einem « warum » beharrt [2], die *rigoros verkettete Beweisführung* und *lichtvolle Darstellung,* hierin ist er der unvergleichliche Nachahmer des Aristoteles, des größten Logikers aller Jahrhunderte !

Erklären diese hervorragenden, methodischen Momente den Ruhm und die Bedeutung, ich möchte sagen, den wissenschaftlichen *Eigenwert* des hl. Thomas erschöpfend und restlos ? Das ist häufig behauptet worden, auch wieder in neuester Zeit. Und das ist präzis das, was wir hier hauptsächlich bestreiten. Wir präzisieren unsere Stellung genauer, wenn wir sagen : das Hauptverdienst des hl. Thomas im 13. Jahrhundert und für die Folgezeit lag in der Schöpfung einer **neuen Lehrorientierung,** die zu jenen besprochenen *augustinisch-arabischen* Thesen im Gegensatze stand. Und wir präzisieren unsere Stellung noch genauer, wenn wir sagen : Das Hauptverdienst des Aquinaten auf philosophischem Gebiete

VI. 10) ; « *De mirabilibus S. Scripturae* » (S. Th. III. 45. 3 ad 2) ; « *De spiritu et anima* » (De Anima 12 ad 1) ; « *De unitate et uno* » (De spiritualibus creaturis 3 ad 9).

[1] Vgl. *Mandonnet,* Siger de Brabant, p. 1, pag. 40 [1].

[2] Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit, S. 24.

liegt darin, daß er in konsequenter Weiterführung der Lehre von Akt und Potenz, außer der Harmonie von *Glaube* und *Wissen*, die wir bereits behandelt, die Harmonie 1. von *Geistes-* und *Sinneswelt*, 2. von *Erkenntnisobjekt* und *Subjekt*, 3. von *Verstand* und *Wille*, 4. von *Vielheit* und *Einheit* in den kosmischen Dingen wissenschaftlich ermöglicht hat.

1. Harmonie von Geist und Sinneswelt.

Die Wissenschaft ist geistig oder sie ist nicht. Ihr Gegenstand ist das Allgemeine. Das Materiell-Sinnliche aber ist immer konkret. Aber woher erwirbt der menschliche Verstand die Geistesbilder — species — der Dinge ? Welch « schreckliches » Problem der menschlichen Forschung , welcher Wirrwarr in der Geschichte der älteren Philosophie ! Wie weltflüchtig Platos Lösung : Präexistenz der Seele, die jene Formen mit in diese Welt bringt. Bei Philo Emanation der Erkenntnisformen vom erleuchtenden göttlichen Logos in den erleuchteten Menschengeist. Bei Plotin fließen die Formen in der göttlichen Erleuchtung vom göttlichen Geist in die Weltseele, von da in den menschlichen νοῦς, von da in die Seele. Schauend ist der Menschengeist immer in Berührung mit dem göttlichen Geist, dem Inhaber der göttlichen Ideen, den Vorbildern der Dinge. Bei den Arabern Ideen und Formenabfluß von der erleuchtenden Gottheit durch die Sphärenintelligenzen bis zum Menschen, wodurch dieser die geistigen Substanzen erkennt, während er die geistigen Formen der Sinnesdinge abstrahiert. Bei Augustin, nachdem er die Präexistenz der Seele mit dem Innatismus verworfen, die plotinische — aber modifizierte — göttliche Erleuchtung, in welcher der Mensch erst, ohne jeden Sinneseinfluß, die höchsten transzendentalen Formen erfaßt und dann auf Veranlassung der Sinnesdinge hin die niedrigeren Formen. Dann die meisten spätern Augustiner, die, analog den Arabern, zwischen Plotin und Aristoteles halbieren, wie wir früher dargetan. Und bei all diesem Wirrwarr noch die wankende Interpretation des Aristoteles, dem Alexander Aphrodysias und die Araber, speziell Averroës, gestützt auf περὶ ψυχῆς l. III. c. 5 ebenfalls einen intellectus agens separatus zuerteilten und ihn entweder mit der erleuchtenden Gottheit identifizierten, oder mit einer Sphärenintelligenz. [1] Diese Frage war jedenfalls, wie die Stellung der modernen Kritik zu derselben zeigt, nicht so

[1] Vgl. *Franz Brentano*, Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867, S. 5 ff.

leicht zu lösen. Ravaisson, Renan, E. Zeller, haben mit andern den νοῦς ποιητικός des Aristoteles in ähnlichem Sinne erklärt.[1] Aber auch Thomas scheint anfänglich den Stagiriten im gleichen Sinne interpretiert zu hab n.[2] Später war er allerdings sehr entschieden anderer Ansicht.[3]

Welcher Wirrwarr der Ansichten! Eines scheint all den verschiedenen Lösungen des Problems, deren vielgestaltige untergeordnete Schattierungen wir absichtlich bei Seite ließen[4], gemeinsam gewesen zu sein: *der menschliche Geist erhält und erwirbt jene Geistesbilder der Dinge nur von oben, durch und in einer unmittelbaren oder mittelbaren aktuellen göttlichen Erleuchtung.* Und der tiefere Grund lag in einem alt-platonischen Gedanken: die irdische veränderliche Welt bietet keine Garantie für die *Sicherheit* unserer menschlichen Erkenntnis. Gott muß jeden Menschen erleuchten, auch in der natürlichen Ordnung, der in diese Welt kommt.

Und nun Thomas! Welche *Stellung* bezog er zum Problem? Wie hat er sie *begründet?* Welche *Bedeutung* kommt seiner Lösung zu? Drei Fragen, die offenbar etwelche Tragweite haben für die Geschichte der Wissenschaft!

I. Der ältere Thomas hat zuweilen Positionen verlassen, denen der jüngere Thomas sympathisch war. Auch bei ihm gab es in manchen Fällen eine Lehrentwicklung. So war seine **Stellung** zu unserer Frage, wie Mandonnet bemerkt hat[5], anfänglich mehr der platonischen Lösung sympathisch. So in seinem Sentenzenkommentar, wo er sogar jenen Text des hl. Johannes: « Gott ist das Licht, das jeden Menschen, der in diese Welt kommt, erleuchtet » (Joh. I. 9), auf den die Augustiner aller Jahrhunderte für ihre aktuell göttliche Erleuchtung sich stützten,

[1] Das. p. 32–36.

[2] « Sciendum est, quod in hoc (intellectus separatus) fere omnes philosophi concordant post Aristotelem (3 de Anima) quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam et quod intellectus agens sit substantia quaedam *separata* et postrema in intelligentiis separatis et ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri. » (II. Sent. D. 17. q. 2 a. 1).

[3] So schon De Anima, lib. 3, lect. 10, und vor allem De unitate intellectus contra Averroistas, c. 1 u. c. 4, wo er über Averroës sagte: « qui non tam fuit Peripateticus, quam Peripateticae philosophiae depravator ».

[4] Wie vielfach ganz verschieden der Intellectus agens, persönlich gefaßt, genommen wurde, zeigen gewisse Berichte des hl. Bonaventura: S. II. D. 39. a. 1 q. 2; das. D. 24. p. I. a. 1 u. 2 q. 4; vgl. *Luyckx* O. P., Die Erkenntnislehre Bonaventuras. S. 80 ff.

[5] Siger de Brabant, p. 1. pag. 243.

anführt.[1] Der innere Kampf, in welchem er sich zur neuen Lösung, die zu seinem von ihm hochverehrten Augustin im Gegensatze stand, durchrang, beweist, wie stark er sich der Tragweite der Änderung bewußt war.[2] In der Tat verwirft er nachher in den Quaestiones disputatae « De spiritualibus creaturis »[3], dann wieder « De anima »[4] immer bei Erwähnung jenes johanneischen Textes, die frühere Lösung. Dasselbe geschieht in den tiefsinnigen Contra Gentiles[5] und vor allem in der Summa theologica, wo er Augustins Stellung mit der Bemerkung zurückweist, er wäre von den Platonikern zu stark beeinflußt gewesen : « qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat ».[6] *Jede geistige, natürliche Erkenntnis auf Erden ist aus dem Phantasma abstrahiert, die kosmische*[7], *seelische*[8] *und göttliche*[9]. Die vier Quaestiones der Summa theologica I. 84, I. 85, I. 87, I. 88, enthalten die Monumentalthesen seiner neuen Erkenntnislehre, und gerade da, wo er die Erkenntnis der *geistigen Substanzen* ins Auge faßt, erklärt er scharf und ohne Einschränkung : « nihil intelligit nisi convertendo ad phantasmata ».[10] Besaß er im Mittelalter für seine neue Theorie Vorgänger ? Ich weiß es nicht. Bisher ist der Beweis nicht geliefert worden. Vielleicht wird die Geschichte ihn noch erbringen. Albert der Große kommt nicht in Betracht.[11] Auch nicht Abaelard und Johannes von Salisbury, wie wir noch sehen werden. Sogar Aristoteles galt damals, wie wir soeben erwähnt, für verschieden interpretierbar und Thomas selbst hat ihn anfänglich,

[1] « Et ideo quidam catholici doctores .... satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem .... et hoc confirmant per hoc, quod dicitur Joh. I. 9 : Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » S. II. D. 17 q. 2 a. 1.

[2] *Grabmanns* Ansicht, « daß Thomas sich des Unterschiedes der augustinischen und aristotelischen Erkenntnislehre wohl bewußt ist, wenn er auch die sachliche Tragweite dieses Unterschiedes nicht allzu hoch anschlägt », ist mir absolut unbegreiflich. Vgl. *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis.* Münster 1924, S. 70.

[3] De spirit. creaturis, a. 10.

[4] De anima, a. 5.

[5] C. G. l. II. 85.

[6] I. 84. 5.

[7] I. 84. 1-8.

[8] I. 87. 1-4.

[9] I. 12. 12 ; I. 84. 7 ad 3.

[10] I. 88. 1.

[11] Es ist über die Erkenntnislehre Alberts viel geschrieben worden. Leider wurde diese grundlegendste noetische Frage bei ihm nie geklärt. Ich glaube, die Beweise in der Hand zu haben, daß Albert über diese Frage ganz anders dachte als Thomas. Daher das anfängliche Wanken des letztern in dieser Frage.

anders interpretiert. Jedenfalls hat sich kaum jemand so bewußt und erst nach langem Kampfe zu dieser Lösung durchgerungen wie der Aquinate! Sicher ist es, daß er Jahrhunderte vor John Locke die *Sinneserfahrung zur einzigen Quelle aller natürlichen Erkenntnisse* gemacht! Und das im Gegensatze zum *Platonismus*, *Philonismus*, *Neuplatonismus*, zu *Augustin* und den *Arabern*, zu *Albert dem Großen*, zur ganzen herrschenden *zeitgenössischen Scholastik* mit ihrer göttlichen Erleuchtungstheorie; im Gegensatze zu den spätern *Innatisten* und *Ontologisten*; im Gegensatze zu *E. Kant*, der wohl unser Wissen mit der Erfahrung beginnen läßt, aber nicht alle Erkenntnisse aus ihr ableitet!

II. Und die **Begründung**? Maßgebend war für Thomas bei dieser Neuerung die Erfahrungstatsache, daß der Menschengeist anfänglich gar keine Ideen mitbringt, sondern wie eine völlig unbeschriebene Tafel — tabula rasa — ganz und gar nur in potentia ist zu allen Geistesformen, ähnlich wie die Materia prima zu allen Sinnesformen [1]; die Tatsache, daß die Geistesformen erst allmählich nach Maßgabe der sich entwickelnden Sinne aus dem Phantasiebilde entstehen; die Tatsache, daß wir nicht bloß bei der Erwerbung und dem Fortschritte und dem tieferen Verständnis der geistigen Kenntnisse stetig der Phantasiebilder wieder bedürfen, sondern auch bei der Mitteilung an andere, ihrer als Beispiele bedürfen [2]; die Tatsache, daß, trotzdem der Verstand in seiner Tätigkeit innerlich nicht von der Materie abhängt, eine Verletzung der Sinnesorgane entweder eine Störung, oder sogar eine Verhinderung der Denktätigkeit zur Folge hat. [3] Und der tiefere Grund all dieser Tatsachen liegt in der irdischen Verbindung der geistigen *Seele mit dem Leibe* — Verbindung der Geisteswelt mit der Sinneswelt — kraft deren der mit dem Körper verbundene Menschenverstand die *Wesenheit des Sinnesdinges* zu seinem eigentümlichen Objekte hat. [4] So gilt der Satz: « Nihil sine phantasmate intelligit anima » im Vollsinne des Wortes auch für die Erkenntnis der *Geistessubstanzen* [5], und tiefsinnig sagt der Aquinate vom Verstande: « quod convertat se ad phantasmata ut speculetur *naturam universalem in particulari existentem* ». [6]

[1] I. 79. 2; I. 84. 3; De Verit. q. 14 a. 1.
[2] I. 84. 7; II. C. G. 59; De Verit. q. 10 a. 6.
[3] I. 84. 7.
[4] I. 84. 7.
[5] Ibid.
[6] Ibid.

Dieser Tatsachenbeweis ist unumstößlich und mit ihm hat Thomas die ganze Blöße der platonischen Erkenntnislehre aufgedeckt. Diese Tatsachen hat der Platonismus den Materialisten gegenüber nie erklären können. Der platonische Spiritualismus schien zu allen Zeiten im Lichte der Tatsachen auf schwachen Füßen zu stehen. Aber er galt immer als eine *Bedürfnistheorie!* Wie, ohne jene göttliche Erleuchtung, ohne jenen unmittelbaren aktuellen Kontakt mit der göttlichen Wahrheit die *Sicherheit der menschlichen Erkenntnis* retten? Wie mit dieser thomistischen Erfahrungstheorie die Ideen der Geistessubstanzen erklären? [1] Wie aus dieser veränderlichen Welt die *Notwendigkeit* und *Allgemeinheit* unserer Ideen und damit unserer Wissenschaft erklären? [2] Da die Erfahrung die Notwendigkeit und Allgemeinheit unserer Prinzipien nicht geben kann, sondern die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes ihre unmittelbarste Grundlage ist [3], scheint der Thomismus hier sich der *Autonomie* der menschlichen Vernunft stark zu nähern, was die göttliche Einstrahlungslehre vermeidet. [4] Schon *Augustin* hatte den Kontakt mit Gott, den rationes aeternae in der göttlichen Erleuchtung, als eigentliche Garantie für unsere Erkenntnissicherheit betrachtet. [5] Ihm folgten in der Scholastik die Augustiner in dieser Auffassung. Bonaventura ist ein typisches Beispiel. Unsere Sätze und Schlüsse erhalten nur Sicherheit durch jenen Kontakt mit der absoluten göttlichen Wahrheit, die jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt. [6] Daher jene tief augustinische, alles zusammenfassende Auffassung, daß Gott oder der Logos — Christus — durch seine innere Erleuchtung der einzig *sichere Lehrmeister* sei, auch auf dem Boden der Philosophie. [7] Überweg-Baumgartner behauptet, *Petrus Abaelardus* hätte bereits im 12. Jahrhundert die wesentlich gleiche Abstraktionslehre vorgetragen wie Thomas hundert Jahre nachher. [8] Ähnliches

[1] Vgl. hierüber *Grabmann*, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis, S. 88.

[2] Das. 84 ff.

[3] Das. 50-51.

[4] Das. 86.

[5] De lib. arbitrio II. c. 2-16 (P. L. 22. 1242–1262); De vera Religione c. 30; c. 32; c. 39; De Trinit. VIII. c. 3; II. c. 15; XII. c. 2; XIV. c. 15; De Civit. Dei. VIII. c. 4.

[6] Itinerarium mentis in Deum c. 3; II. S. D. 39 a. 1 q. 2; De scientia Christi q. 4.

[7] Vgl. *Luyckx* O. P., Die Erkenntnislehre Bonaventuras, S. 211 und 217. Daselbst auch die Belege.

[8] Grundriß der Geschichte der Philosophie (1915), S. 287. Es wird aber zugestanden, daß er die Unterscheidung von intellectus agens und possibilis

behauptete man von *Johannes von Salisbury.*[1] Ich bin davon gar nicht überzeugt. Ich gebe zu, daß infolge der im 12. Jahrhundert erschienenen aristotelischen Logica nova und der ersten Übersetzungen der arabischen Werke der Druck des aristotelischen Einflusses viel stärker wurde als er vorher war. Er hat ja tatsächlich bei manchen zu jener bekannten Halbierung zwischen Aristoteles und Plato geführt — Erkenntnis der Sinneswelt durch Abstraktion, der Geisteswelt durch Illumination — der auch die meisten Augustiner des 13. Jahrhunderts gehuldigt haben. Aber, frage ich, wer hat jene *innerlich erleuchtende Magisterrolle Gottes*, ohne die es gar keine Sicherheit der Erkenntnis geben soll, schärfer betont als Petrus Abaelardus? « Nec minimum aliquid doceri quis valeat eo nos interius illuminante, qui nisi mentem instruat interius, frustra, qui docet aërem verberat exterius. »[2] Nicht wesentlich anders dachte *Johannes von Salisbury.* Wie Arthur Schneider richtig bemerkt, halbiert er zwischen Plato und Aristoteles.[3] Wie später Bonaventura[4], ist für ihn die Sinneskenntnis genetische Voraussetzung der ersten Prinzipien.[5] Aber er ist Verteidiger der göttlichen Erleuchtung.[6] Nur konfundiert und identifiziert er sie, wie im 13. Jahrhundert Heinrich von Gent, mit der Erleuchtung des übernatürlichen *Glaubens*, ohne die es absolut kein sicheres philosophisches Erkennen gibt.[7] Gottes Erleuchtung ist die einzige absolut sichere Lehrmeisterin

noch nicht gekannt. War das nicht wesentlich? Und trotzdem die Platoniker des 13. Jahrhunderts, z. B. Bonaventura, auch diese Unterscheidung haben, so ist ihre Abstraktionslehre doch nicht wesentlich die gleiche wie bei Thomas, wegen der vorausgesetzten illuminatio divina?

[1] Das. S. 324. Hier wird noch viel mehr behauptet: Thomas hätte der *Wissenschafts- und Prinzipienlehre* des Johannes von Salisbury nichts Wesentliches hinzugefügt!

[2] Theol. Christ. l. III. P. L. 178. 1220. C.; Dasselbe De Unit. et Trinit. (ed. *Stölzle*) l. II. S. 25: « Qui (Deus) nisi mentem instruat interius, frustra, qui docet, aërem verberat exterius ».

[3] IV. Metal. c. 13. (P. L. 199. 923. D.) « Die Erkenntnispsychologie des Johannes von Salisbury », von *Arthur Schneider*, Festgabe Hertling. Freiburg i. Br., 1913, S. 327.

[4] Sent. II. D. 39 a. 1 q. 2. Dazu *Luyckx* O. P., l. c. S. 82 u. 196.

[5] IV. Metal. c. 8 u. 9 (P. L. 199. 920 ff.).

[6] « Sicut nemo potest aliquid luce videre, sic hominis ratio *caeca* fit absque Deo. Vera Deus *lux* est et luminis illius auctor, quo solo sese quisque videre potest. » Entheticus Vers 638 (P. L. 199. 979).

[7] « Non valet *absque fide* sincere philosophari quisquam. » Ib. Vers 319 (199. 972). « Et quia tam sensus quam ratio humana frequenter errat, ad intelligentiam veritatis primum fundamentum locavit *in fide.* » IV. Metal. c. 41 (P. L. 199. 945 A.). « Quisquis ergo viam *philosophandi* ingreditur, ad ostium *gratiae* ejus humiliter pulset ». Polycrat. VII. c. 13. (199. 667 A.).

alles natürlichen Erkennens.[1] Man muß also offenbar vorsichtig sein, ehe man von jemanden behauptet, er hätte vor Thomas im Mittelalter dieselbe Erkenntnislehre vorgetragen !

Aber wie hat Thomas mit seiner Abstraktionslehre ohne göttliche aktuelle Erleuchtung die Sicherheit der natürlichen Erkenntnis zu garantieren gesucht ? Ein schwieriges Problem ! Die Schwierigkeit wäre aber nicht so groß unseres Erachtens, wenn die Platoniker und die historischen Kritiker nicht zwei Dinge miteinander verwechselt hätten, die *Seinsordnung* und die *Erkenntnisordnung*. Erklären wir uns.

a) Grundlage der **Seinsordnung** ist der *Exemplarismus*, den Thomas mit Augustin, Plotin, Philo, Plato gemeinsam hat, den er aber vertiefte und erweiterte. Er besteht darin, daß alles, was da ist und irgend eine Vollkommenheit in der Schöpfung aufweist, eine Nachahmung der ewig göttlichen Ideen — rationes aeternae — und zuletzt der unendlich nachahmbaren göttlichen Wesenheit ist.[2] Hierin ist letztinstanzlich die Gesamtordnung der Welt und ihre Gesetzesmäßigkeit verankert.[3] Und da der göttliche Wille nach den göttlichen Ideen alles geschaffen[4], leuchtet es ein, daß in der Seinsordnung Gott das *Erste* ist und sein muß.[5] Allein die Seinsordnung kann in zweifach verschiedenem Sinne aufgefaßt werden : *physisch* und *metaphysisch*.

α) Physisch : insofern die Naturdinge ihrer physischen Existenzweise und daher ihrer konkret-singulären Veränderlichkeit nach ins Auge gefaßt werden. Sind sie so aufgefaßt, nur veränderlich ? Heraklit hat es behauptet und nach ihm die Platoniker. Und in der Tat : die immaterielle Seele ausgenommen, sind die Weltdinge veränderlich, denn sie werden und vergehen. Aber sie werden *immer nach bestimmten Formen und Gesetzen*. Der neu werdende Mensch ist immer wieder ein Mensch. Auch in der physischen Ordnung gibt es somit neben dem Fluß des Wandelbaren etwas *Bleibend-Stabiles*. Das leugnen, hieße der wirklichen Welt jede Gesetzesmäßigkeit absprechen. So viel hat selbst Aristoteles, wie Thomas, den Platonikern gegenüber feinsinnig bemerkt, ohne den transzendentalen Exemplarismus, erkannt.[6] Das

[1] « Est hominis *ratio* summae rationis imago, quae capit interius vera docente Deo. Ut data *lux* oculis, tam *se*, quam *caetera* monstrat, quae sub luce patent et sine luce latent. » Enthet. Vers 628 (P. L. 199. 978-79).

[2] C. G. I. 50-55 ; S. Th. I. 84. 5 ; 105. 3.

[3] I. 44. 3. [4] I. 19. 4. [5] I. 88. 3.

[6] « Aristoteles autem .... per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid *stabile*. » De spiritualibus creaturis, q. unic. a. 10 ad 8.

aber leugnen *als Anhänger des Exemplarismus,* nach welchem Gott alles nach ewigen Ideen geschaffen, erhält und leitet, das wäre offenbar weit mehr, bedeutete die Leugnung des Exemplarismus selbst. Es ist ein eigentümlich tiefer Satz, wenn Thomas vom Menschengeiste sagt: « convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. »[1] Kraft des Exemplarismus haben die Ewigkeitsgedanken und Gesetze mit ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit auch in der Sinneswelt einen mächtigen Widerhall, den die Sinneserkenntnis zwar nicht erfaßt, wohl aber der denkende Geist. Hierüber bald mehr. Wir betonen das aber hier schon wegen dem, was noch kommt, und weil eine gewisse thomistische Interpretation den Zusammenhang zwischen *physischer* und *metaphysischer* Ordnung neuerdings platonisch zu zerreißen droht!

β) *Metaphysisch* gefaßt, bezieht sich die Seinsordnung auf die Dingformen in ihrer abstrakten Existenzweise, die sie in unserm Verstande besitzen. Wir haben hier die Allgemeinideen — universalia — ihrem Inhalte, ihrer comprehensio oder prima intentio nach, insofern sie uns die Wesenheiten — quidditates — der Weltdinge, herabsteigend vom transzendentalen Sein bis zur spezifischen Dingnatur, mit allem, was mit ihnen notwendig zusammenhängt, intentionell darstellen. Diese Wesenheiten der Sinnesdinge bilden hier auf Erden, wie Thomas unermüdlich betont, das *eigentümliche Objekt,* « objectum proprium » des Verstandes.[2] Sie sind, da sie in ihrer abstrakten Existenzweise von Raum, Zeit und der Materie, dem Prinzip der Veränderung absehen, *notwendig* und daher *allgemein* und *zeitlos.*[3] Das Wohl und Wehe aller natürlichen Wissenschaft und Wahrheitserkenntnis steht und fällt mit dieser Notwendigkeit und *Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten.* In derselben Notwendigkeit wurzelt auch die Sicherheit der ersten Prinzipien.[4] Ohne sie haben auch die ersten Prinzipien keine Gültigkeit, können wir das Dasein Gottes und den Exemplarismus nicht beweisen. Wo liegt die Ursache dieser Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten? Liegt sie in der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes?[5] Dann wäre dem *Subjektivismus* Türe und Tor geöffnet. Dann wäre der Menschenverstand *Ursache* der Wahrheit,

[1] I. 84. 7; De Verit. q. 10 a. 1.
[2] I. 84. 7; I. 85. 6; I. 88. 1; I. 88. 3.
[3] De Pot. q. 5 a. 9 ad 16.
[4] I. 17. 3 ad 2.
[5] Vgl. *Grabmann,* l. c. S. 51-52.

was Thomas immer und immer bestritt. [1] Dann würde der Verstand selbst sein eigentümliches Objekt schaffen, die Grundthese des Subjektivismus! Dann wäre der monumentale Satz des Aquinaten falsch: nur Gott und die Dinge, aber keineswegs unser Verstand ist *Maßstab der Wahrheit.* [2] Tatsächlich kann der Verstand die Wesenheiten nicht ändern. [3] Er hängt also von ihnen ab und nicht sie von ihm! Die Abstraktionstätigkeit des Verstandes ist somit nicht die Ursache jener Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der abstrahierten Dingwesenheiten, sondern nur eine *Conditio,* eine Bedingung. Vielmehr liegt der Grund jener Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Essenzen zunächst in ihrer *comprehensio,* in ihrem *Seinsinhalte selbst.* Die Quidditas des Seins, in der das Kontradiktionsprinzip wurzelt, ist in sich notwendig-unveränderlich, weil die comprehensio « Sein » das « Nichtsein » ausschließt, ja es einfach undenkbar macht. Wer, was ein *Ganzes* und was ein *Teil* ist, erfaßt, kann kraft dieser Inhalte den Satz: « quod omne totum est maius sua parte » unmöglich leugnen. [4] Unser Verstand hängt also hier, wie überall in der thomistischen Auffassung, bezüglich dessen, *was er erkennt,* von der *Sache* ab, aber nicht umgekehrt. Sie, die Sache, ist eine « mensura veritatis ». [5] Unser Verstand in keiner Hinsicht! Aber sind die Dinge der letzte, höchste Maßstab? Unmöglich, denn die abstrahierte Wesenheit ist in sich ein *intelligibile-necessarium.* Ein solches kann aber seinen letzten Grund nur in einem *intellectus-necessarius* haben. Das ist nur der göttliche Verstand mit seinen Ideen, seinen rationes aeternae, denen die Dinge nachgebildet sind [6], von denen die Dingwesenheiten ihre innere Notwendigkeit und Unveränderlichkeit als ersten, höchsten Maßstab aller Wahrheit besitzen, der Quelle aller Ordnung und Gesetzesmäßigkeit in und außer unserm Geiste, der Grundfeste der Erkenntnissicherheit, weil ihnen alles nachgebildet ist. [7] Als leuchtendes Licht in uns ist der *Menschengeist* seinem Wesen nach noch ein besonderes Nachbild des ungeschaffenen göttlichen Geistes: « quaedam participata similitudo

[1] I. Sent. D. 19 q. 5 a. 2 ad 2.

[2] Das. « Sic ergo intellectus *divinus* est ut mensura prima non mensurata; *res* autem est mensura *secunda* mensurata; intellectus autem *noster* ut mensuratus et *non mensurans.* »

[3] C. G. I. 44; De Verit. q. 1 a. 8. In VIII Met. lect. 3.

[4] I-II. 51. 1.

[5] I. Sent. D. 19 q. 5. a 2 ad 2.

[6] C. G. I. 54.

[7] I. 84. 5; I. 105. 3; de Verit. q. 1 a. 4; C. G. III. 47.

luminis increati »[1], eine « impressio primae veritatis ».[2] Ihn hat Thomas bekanntlich an Stelle des platonisch-augustinischen göttlichen Lichtes gesetzt.[3] Dadurch hat er das ganze Problem aus der Tätigkeitssphäre in die Seinsordnung, auf den Boden des Seinsexemplarismus verschoben.

b) Damit haben wir aber auch für die **Erkenntnisordnung** und die Möglichkeit der *Erkenntnissicherheit* eine solide Unterlage. Zur intellektuellen Erkenntnis sind, sagt Thomas, zwei Faktoren als Voraussetzungen notwendig, der *Verstand* und die abstrahierte *Erkenntnisspecies*.[4] Der erstere ist kraft des Exemplarismus als Nachbild des göttlichen Geistes seiner innern Wesenheit nach zur Erkenntnis der Wahrheit hingeordnet. Er kann sie erkennen, und wer es leugnet, leugnet die Leugnung, denn dann könnte er auch nicht erkennen, daß er sie nicht erkennen kann. Die abstrahierten *species* bringen ihm die *Quidditates rerum sensibilium*, in deren *einfachen Erfassung* er nie irrt, weil sie sein *eigentümliches Objekt* sind, zu dem jede Potenz notwendig hingeordnet ist.[5] Er kann irren inbezug auf die *Verbindung* dieser Quidditates im Urteil und Schlusse.[6] Sicher leitend ist hier die *objektive Evidenz*, d. h. die sachliche Einsicht, daß eines dem andern notwendig zukommt oder nicht zukommt.[7] Daraus entstehen die notwendigen und daher *sicheren Urteile und Sätze*, deren logische Beziehungen — secundae intentiones — zwar aus der Vergleichung des Verstandes entstehen, deren Notwendigkeit und Allgemeinheit aber nicht vom Verstande, sondern von der Notwendigkeit der innern Seinsbeziehung einer Wesenheit zu einer andern abhängt, dem Prinzipe gemäß : « secundae intentiones nituntur in primis intentionibus ! » In den *ersten Prinzipien* ist der innere Seinszusammenhang der termini oder quidditates unmittelbar evident. Deshalb irrt der Verstand inbezug auf diese ersten Sätze nie und kann nicht irren.[8] Sie sind absolut sicher, weshalb in ihnen, als Nachbildern der göttlichen Ideen, der rationes divinae, der tiefste Grund der *Erkenntnissicherheit* liegt.[9] Weil nun alle folgenden Begriffsverbindungen in den Urteilen und

[1] I. 84. 5 ; De spirit. creaturis q. unic. a. 10.
[2] I. 88. 3 ad 1.
[3] I. 84. 5 ; In Boët. de Trinit. q. I a. 1 u. 2.
[4] I. 84. 5.
[5] I. 85. 6.
[6] I. 85. 6 ; De Verit. q. 1 a. 12.
[7] Ibid.
[8] I. 17. 3 ad 2 ; I. 85. 6.
[9] C. G. III. 47 ; IV. Sent. D. 49 q. 2 a. 7 ad 9 ; II-II. 1. 7.

Schlüssen nur durch die Evidenz spendenden ersten Prinzipien evident und geprüft werden, sind die ersten Prinzipien die *Totalursache* unserer Erkenntnissicherheit. [1]

All unsere Erkenntnissicherheit hängt somit von der objektiv unmittelbar oder mittelbar evidenten *Seinsordnung* ab, und muß an ihr kontrolliert werden. So gefaßt, liegt in der thomistischen Lösung keine Spur von einer Annäherung an eine *Autonomie des menschlichen Geistes.* [2] Auf der ganzen Linie hängt der Verstand von den Dingen ab, und an ihnen muß seine Erkenntnis geprüft werden. Sie erklärt und begründet die Erkenntnissicherheit in den Dingwesenheiten und ihrer *inneren Notwendigkeit,* aufsteigend bis zum göttlichen Geiste, kraft des Exemplarismus. Gerade das fehlt in jener göttlichen Illuminatio, wo der Erkennende nur durch eine augenblickliche, aktuelle göttliche Erleuchtung Sicherheit der Erkenntnis erhalten soll. Sie ist eminent *subjektiv.* Wie das sich erklären, wenn zwei über dasselbe zwei entgegengesetzte sichere Überzeugungen haben? Wie den Irrtum kontrollieren? Hat der platonische Mystizismus nicht historisch gezeigt, zu welchen Resultaten diese angeblichen, unkontrollierbaren inneren Erleuchtungen führen? Was, wenn wir uns einem modernen Atheisten gegenüber beim Beweis für das Dasein Gottes auf eine göttliche Erleuchtung als Kriterium der Beweissicherheit berufen müßten? Die Behauptung, die platonische Illuminationslehre erkläre die Ideen der *geistigen Substanzen* besser als die thomistische Abstraktionstheorie [3], ist nur dann richtig, wenn jemand meint, unsere Ideen von den geistigen Substanzen seien wirklich und ausschließlich *positiv geistige.* Das widerspricht aber den Tatsachen. [4] Sie sind nur negativ-positiv, ganz entsprechend ihrer Genesis durch die Abstraktion. Das aber, was der thomistischen Lösung unseres Erkenntnisproblems besonders eigentümlich ist, das ist *die harmonische Verbindung der logischen, metaphysischen und physischen Ordnung.* Die logisch notwendigen und allgemeinen Sätze, Prinzipien, Beweise haben ihre Ursache in der

[1] « Dicendum, quod certitudo scientiae *tota* oritur ex certitudine principiorum. » De Verit. q. 11 a. 1 ad 13.

Wir nennen die ersten Prinzipien absichtlich « Evidenz spendend ». Sie geben den Dingwesenheiten *nicht die Seinsnotwendigkeit,* sondern sie geben dem Verstande die *Evidenz,* damit er die Beziehungen der Dingwesenheiten richtig einsieht und so *Erkenntnissicherheit* sich erwirbt.

[2] Vgl. *Grabmann,* l. c. S. 86.

[3] *Grabmann,* das. S. 88.

[4] Vgl. I. 88. 2. Quaest. disp. de Anima. q. unic. a. 16.

innern Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten und zuletzt im göttlichen Geiste. Sie haben aber potenziell auch ein Fundament in der physisch veränderlichen Welt, die von Gott nach den gleichen ewigen Ideen hervorgebracht wurde und deren Werden und Vergehen nach den gleichen ewigen Gesetzen sich vollzieht. Es wäre ganz unthomistisch zu behaupten, die Notwendigkeit und Allgemeinheit der abstrakten Ideen hätte mit der veränderlichen Sinneswelt, mit der Sinneserfahrung nichts zu tun; beide Ordnungen, die physische und metaphysische, wären einander fremd. Da die abstrahierte Dingwesenheit innerlich notwendig und unveränderlich ist und alles, was in der species intelligibilis inhaltlich aktuell vorhanden ist, potenziell schon im Phantasma lag [1], so liegt die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten *potenziell* auch in der Sinneswelt. Der abstrahierende Verstand gab der Dingform im Phantasma nur die höhere *Existenzweise*, aber nicht einen neuen Inhalt. In diesem Sinne sagt Thomas: Die Sinneserkenntnis sei nicht die Totalursache der Geisteserkenntnis. [2] Aber nicht in dem Sinne, wie wenn der Verstand irgendwie die *Ursache* jener Notwendigkeit und Unveränderlichkeit wäre. Dann würden nicht allein die Sinneswelt und die Geisteswelt auseinander gerissen, sondern der Verstand wäre mensura veritatis!

So schließen sich in der thomistischen Lösung die *physische, metaphysische* und *logische* Ordnung eng und harmonisch zusammen! Überall ist aber bei Thomas auch hier die Lehre von *Akt und Potenz* zugrunde gelegt. Allda, wo er die Sinneserfahrung als einzige Quelle unserer natürlichen Erkenntnisse betont, stützt er sich zuletzt immer wieder auf die These: hier auf Erden ist die Seele in ihrer Tätigkeit vom Leibe und daher in ihrer Erkenntnis von der Sinneswelt abhängig. [3] Beide, Seele und Leib, verhalten sich zueinander wie Form und Materie, *Akt* und *Potenz*. War das bei den Augustinern des 13. Jahrhunderts nicht auch der Fall? Gewiß! Aber nicht in gleich strengem Sinne. Mit der *Einzigkeit der substanziellen Form* im Menschen, die Thomas allein verteidigte, schloß er von der Materie als solcher jede Aktualität

[1] I. 79. 3; I. 84. 6.

[2] I. 84. 6: « Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis ». Vgl. *Grabmann*, l. c. 88. Hier und schon früher S. 50-51 ist die Stellung, die er der Tätigkeit des Verstandes in unserm Problem einräumt, zum allerwenigsten unklar.

[3] I. 84. 7.

aus, faßte sie an sich als *reine Potenz,* machte er die Seele als forma substantialis des Leibes zum Prinzip alles aktuellen Seins im Menschen, auch des körperlichen. Hier hat Grabmann einen tief wahren Satz ausgesprochen : « In der Auffassung des Verhältnisses der Seele als der einzigen Wesensform zum Leibe ist auch die Potenzialität des Intellektes zu allem Intelligiblen .... gegeben. »[1] *Somit ruht auch die Einheit und Harmonie der Sinnes- und Geistesordnung auf der klaren, konsequenten Unterscheidung von Akt und Potenz!*

III. Die Sinneserfahrung, die *einzige Quelle aller natürlichen Erkenntnisse!* Die **Bedeutung** dieser Neuerung im 13. Jahrhundert wird nur unterschätzen, wer vergißt, daß sie eine Umwälzung für *die ganze Erkenntnislehre* bedeutete und daß Neuerungen auf diesem Gebiete Furchen ziehen in der ganzen natürlichen Weltanschauung. Damit hat Thomas, wie früher gesagt wurde, erst klar die Marksteine zwischen Philosophie und Theologie gesetzt[2], und der erstern ihr *eigenes Gebiet* und ihre *Selbständigkeit* gegeben. Welchen einschneidenden Einfluß diese Neuorientierung auf die *Behandlungsweise* der Einzelprobleme und das *Beweisverfahren* überhaupt haben mußte, erwähnen wir nur. Wie er die platonisch-augustinischen *Gottesbeweise* entweder ehrfurchtsvoll beiseite legte oder ihnen eine empirische Umgestaltung gab, um von dem tatsächlich Gegebenen und dem Gewordenen, d. h. dem Potenziellen, auf verschiedenen, aber eng verbundenen Wegen, zum absolut Notwendigen, Ungewordenen, Aktuellen aufzusteigen, ist bekannt. Übertreiben wir, wenn wir sagen : Thomas hat erst mit seiner neugestalteten Erkenntnislehre die *wissenschaftliche* Erklärung einer zwar realen, aber bloß *analogen Erkenntnis der Natur Gottes* ermöglicht ?[3] Viel wichtiger ist es noch zu sagen — Mit dem Satze : *Die Sinneserfahrung ist die einzig solide Quelle und Grundlage alles natürlichen Erkennens,* erhielt die Philosophie überhaupt einen *neuen Unterbau.* Er bedeutete eine völlige Umgestaltung der früher platonisch eingestellten *Psychologie* und *Naturtheologie,* indem Gott und die Seele in das Gebiet der bloß *indirekten* Erkenntnisgegenstände verschoben wurden.[4] Mit der Abstraktion aus dem Phantasiebilde als einziger Quelle aller geistigen Erkenntnisse wurden *Metaphysik* und *Natur-*

[1] Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas, p. 49.

[2] Grabmann anerkennt das auch, l. c. S. 89.

[3] I. 12 a. 11 u. 12.

[4] I. q. 87 a. 1-4 ; I. q. 12 a. 11 u. 12.

philosophie, welche jene berühmte arabische Halbierung auseinander gerissen hatte, wieder ein einheitliches Gebiet. Wäre die moderne Zeit dieser Richtlinie treu geblieben, so hätten wir den Bruch zwischen *Metaphysik* und *Ethik, Metaphysik* und *Rechtswissenschaft, Philosophie* und *Naturwissenschaft* kaum zu betrauern. Das Wichtigste aber in dieser Neuerung lag wohl darin, daß mit ihr die Sinneswelt wissenschaftlich eine *neue Wertung* erhielt, im Gegensatz zum 2000-jährigen herrschenden platonischen *Spiritualismus.* Die Sinneswelt erhält Eigenberechtigung in ihrer Hinordnung zum Geistigen. Wichtig sicher für eine gesunde *Pädagogik* und *Aszetik.* Falsch der alte, platonische, viel erwähnte Satz : Die Seele ist in ihrer Tätigkeit vom Leibe völlig unabhängig. Wahr vielmehr : Der Leib ist *Mitarbeiter* der Seele in allen materiellen Lebenstätigkeiten, *Vorarbeiter* selbst für die höheren geistigen Tätigkeiten des Verstandes und Willens. Das Sinnliche hat *Eigenwert* als *Vorstufe* zum Geistigen. [1] Sie arbeiten zusammen ! *Harmonie von Geist und Sinneswelt!* Ein herrlicher Gedanke, der in der Incarnatio des Gottmenschen seine großartigste Verwirklichung gefunden und in jedem Christen ein Nachbild erhalten soll !

2. Harmonie von Subjekt und Objekt.

Subjekt und Objekt des menschlichen Wissens : wie schwer, richtig ihre Rollen zu verteilen und sie in Harmonie zu bringen ! Daß beide, Objektives und Subjektives, ihre Rechte haben in unserer Erkenntnis, wer wagt es zu leugnen ? Da Erkennen ein aktives Erfassen eines Erkannten ist, scheinen doch beide, ich möchte sagen, von Hause aus, oder, genauer ausgedrückt, aus dem innern Wesen der Erkenntnistätigkeit, ihr eigenes Recht, ihre eigentümliche Stellung zu besitzen. Wer sie identifiziert, vergewaltigt sie und erwürgt die Wissenschaft. Es ist für den absoluten modernen Idealismus und Agnostizismus eine bittere, des Überdenkens würdige Ironie des Schicksals, daß er mit der *Leugnung der Realität des Objektes* auch das Subjekt verlor, oder wenigstens wissenschaftlich nicht mehr zu erklären vermochte.

Aber was hat der Thomismus im 13. Jahrhundert gegenüber der arabisch-augustinischen Richtung für ein besonderes Verdienst in der Verteidigung der Realität unserer Erkenntnis ? Das ist nicht leicht einzusehen. Er wandelt damit nicht auf neuen Wegen. Er folgt hierin,

[1] I. q. 77. 7 : « sensus est propter intellectum ».

wie Gredt in seinem tiefsinnigen Werke « Unsere Außenwelt » gesagt, Aristoteles. [1] Allerdings, der plotinische Satz : « *Die Seele ist in ihrer Erkenntnis nur aktiv* » mußte, wenn er rigoros durchgeführt wurde, zum absoluten Subjektivismus treiben. In der Tat ist der absolute moderne Idealismus nichts weiteres, als die konsequente, rücksichtslose Durchführung jenes neuplatonischen Satzes. Ist die Seele in allem Erkennen nur aktiv, so bringt sie nicht bloß die Erkenntnisweise, sondern auch das *Erkenntnisobjekt* und damit *sich, Gott* und die *Welt* hervor. Jede Eigenrealität des Objektes gegenüber dem Erkennenden bedingt von seiten des letztern ein *Aufnehmen*, ein *Leiden*, eine *Passivität*, nicht bloß für den Beginn des Erkennens, sondern auch während des Erkennens selbst.

Indes, nicht einmal Plotin selbst war sich der ganzen Tragweite jenes Satzes bewußt. Noch weniger rigoros wurde er von Augustin interpretiert. Er war ein Realist. Das bezeugt sein Kampf gegen die Akademiker, trotz einigem Wanken bezüglich der Wahrhaftigkeit der Sinneserkenntnis. Das Interesse für das kirchliche Dogma, das für ihn überall leitend war, mußte ihn vor dem Subjektivismus bewahren. So blieb es auch in der ersten scholastischen Periode, wenn auch die Interpretation des Scotus Erigena fast unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet. Realisten sind auch die überaus meisten und herrschenden Vertreter des sogenannten Augustinismus des 13. Jahrhunderts. Der Einfluß des arabischen Aristotelismus mit der aristotelischen Theorie der Sinneserkenntnis und der abstraktiven Erkenntnis der Sinneswelt gab ihrem Realismus sogar eine viel solidere Grundlage als die bei Augustin es war. In gewissem Sinne waren die Augustiner des 13. Saeculums sogar *übertriebene Realisten*. Die Mehrzahl von aktuellen Formen in ein und demselben Dinge ist eine frappante Bestätigung dessen, was wir soeben gesagt.

Und dennoch hat sich jener plotinische Satz von der absoluten Aktivität des Menschengeistes in der Hervorbringung der Erkenntnis bei den Augustinern des 13. Jahrhunderts sehr stark fühlbar gemacht. Das geschah allerdings unbewußt, d. h. ohne daß sie die Folgen ihrer Lehre vorausschauten. Irrige Prinzipien sind meistens schlechter als ihre Anhänger, wie gute besser sind als jene, die ihnen huldigen. Jener Einfluß ist unleugbar. Wie von jenem neuplatonischen Geiste beseelt, Wilhelm von Paris, Heinrich von Gent die species impressae geleugnet

[1] *Unsere Außenwelt*, von *Jos. Gredt* O. S. B. (Tyrolia, Innsbruck 1921), S. 23 ff.

und wie sie mit Roger Bacon und den Lichtmetaphysikern die Erkenntnis ganz einseitig aktivistisch und subjektivistisch konstruierten, habe ich früher erwähnt und rufe ich hier nur ins Gedächtnis zurück. Viel typischer war es jedenfalls, daß auch führende Köpfe und gerade solche, die sich dem Thomismus am meisten genähert haben, wie Bonaventura, trotz ihres Aristotelismus, die aristotelische These vom *Compositum als Subjekt der Sinnespotenzen* nicht durchzuführen vermochten.[1] Die neuplatonische Tendenz, die Seele einseitig-aktiv zum einzigen Prinzip der Sinneserfahrung zu machen, wie das bei Plotin der Fall gewesen, offenbart sich da klar. Aber die gleichen Augustiner huldigten noch einer viel gefährlicheren neuplatonischen These, deren Folgen sich später bei Cartesius zeigten, die sie selber wieder nicht klar voraussahen, die aber Thomas mit einer merkwürdigen Geistesschärfe aufdeckte und ihrer ganzen Blöße nach darlegte. Das war die Lehre von der *substanziellen Identität der Seele und der Potenzen.*

In allen drei Hauptquellen, in denen Thomas diese Auffassung bekämpft : in den Quaest. disp. de anima q. unica a. 12, in S. Th. I. 77. 1 und 79. 1, nimmt er wesentlich die gleiche Stellung ein. Er geht dabei immer von Erfahrungstatsachen aus. Die Verschiedenheit unserer Seelentätigkeiten setzt unmittelbar verschiedene Prinzipien, d. h. Potenzen voraus, also kann dieselbe *eine* Seele nicht das unmittelbare Prinzip der Tätigkeiten sein.[2] Tiefer eindringend in die Frage, sagt er : Die Tätigkeit und ihr unmittelbares Prinzip müssen dem gleichen Genus angehören ; nun aber ist unsere Tätigkeit nicht, wie bei Gott, etwas Substanzielles, sondern nur ein Akzidens ; also gehört auch die Potenz ontologisch zum Akzidens ; da nun die Seele eine Substanz ist und die Potenz ein Akzidens, kann die Potenz substanziell nicht identisch sein mit der Seele.[3] Die substanzielle Identität der Seele und ihrer Potenzen, so betont er fortwährend, würde die Seele in ihrer Tätigkeit *Gott gleich setzen,* in welchem Sein und Tätigsein allein ein und dasselbe sind.[4]

[1] II. S. D. 8. q. 1. a. 3 ; q. 2 ad 7.
[2] Quaest. disp. de anima, a. 12.
[3] Das. u. I. 77. 1 ; I. 79. 1.
[4] « Necesse est dicere .... quod intellectus sit aliqua potentia animae et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa *operatio est ejus esse* : sicut enim potentia se habet ad operationem, ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse : in solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse ; unde in solo Deo intellectus est ejus essentia. » I. 79. 1. « Primo, quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet, quod ad idem genus referatur potentia et actus ; et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia, quae dicitur ad illum

Denn als Substanz ist die Seele immer in actu ; ist sie also unmittelbar, als Substanz, tätig, so ist sie *immer tätig*, d. h. in actu ; ist sie immer in actu, so ist sie nicht mehr in Potenz zu weiterer Tätigkeit, denn nichts ist in Potenz, insofern es in Akt ist [1], also *wäre sie nur in Akt ;* und das war präzis der *plotinische Satz*, der zum Subjektivismus führen muß : die Seele ist nur aktiv. Seele und Potenzen können also sich zueinander nur verhalten wie *Substanz* und *Qualität*, die ein accidens ontologicum ist, oder wie *Wesenheit* und *proprium* in der logischen Ordnung. [2] Die Potenzen sind potenzielle Teile der Seele [3], oder wesentliche Eigentümlichkeiten der Seele. [4]

Der neuplatonische Satz : « Die Seele ist bei der Erkenntnis nur aktiv », hat also auf die arabisch-augustinische Richtung des 13. Jahrhunderts doch unbewußt einen eminenten Einfluß ausgeübt und, zu Ende gedacht, hätte er die *Realität unserer Erkenntnis* in Frage gestellt. Es ist das Eigenverdienst des Aquinaten mit Albert [5], dieser Infiltration auf Grund des wahren Aristoteles, künftige Zeiten vorausschauend, energisch entgegengetreten zu sein. Auch das hat er getan *auf Grund der Lehre von Akt und Potenz!*

Damit hat er aber zugleich die Rechte und Rolle des Erkenntnissubjektes und Objektes gegenseitig abgegrenzt und in Einklang gebracht.

a) Das **Subjektive** spielt eine Rolle im menschlichen Wissen. Die *aktive, vitale, intentionale Auffassungsweise* gehört hieher. Ihre wunderbare seelische Existenzweise erhalten die Dingformen im Erkennenden vom Erkennenden, der sie kraft seiner abstrahierenden Tätigkeit — Abstraktion im weitesten Sinne genommen — aufsteigend von den ganz singulären äußeren Sinneseindrücken, stufenweise durch die inneren Sinne erweitert und verbindet, hinauf bis zu den eigentlichen Allgemeinbegriffen [6], die wieder die Elemente liefern für die allgemeinen

actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae, sed in *solo Deo* operatio est eius substantia. » I. 77. 1.

[1] « Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae : sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, *hoc non competit ei secundum suam essentiam*, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam. » I. 77. 1.

[2] I. 77. 1 ad 5.

[3] De anima, a. 12 ad 15.

[4] I. 77. 1 ad 5.

[5] S. Th. p. 11. tr. XIII. q. 77. m. 4 ; ib. tr. XII. q. 70. m. 2.

[6] I. 78. 1.

Sätze, Prinzipien und Schlüsse und Beweisführungen in mannigfaltigst verschiedener Verbindung und Darstellung. Das Allgemeine als solches, d. h. aktuell genommen, existiert in der Natur nur potenziell; denn was aktuell ist, trägt den Charakter des Konkreten. Der Existenzweise nach ist alles menschliche Wissen, weil im Geiste, *vom Geiste*. Riesiger Spielraum des subjektiven Teiles des menschlichen Wissens. Er ist potenziell *unendlich*, weil der Menschengeist potenziell selbst unendlich ist.

b) Dem **Objekte** nach aber ist der menschliche Geist, im Gegensatz zum göttlichen Geiste, dessen Wissen schöpferisch ist [1], von Hause aus nur in potentia. Gemeint ist hier die *potentia passiva*, die dem Objekt gegenüber *leidend*, *aufnehmend* sich verhält. [2] Die Menschenseele schafft den Erkenntnisgegenstand nicht, sie empfängt ihn von außen. Die Seele ist anfänglich vollständig und bezüglich aller Gegenstände eine *unbeschriebene Tafel*, « tabula rasa ». [3] Die *Sinneserfahrung* Quelle aller Erkenntnisse! Jawohl. Aber das zu sagen genügt nicht. Die Sinneserfahrung selbst ist zuerst *passiv*. Die äußeren Sinne, die Tore alles Erkennens, sind überhaupt nur passiv, d. h. die extramentalen Gegenstände nur aufnehmend ohne species expressae. [4] Subjekt der Sinneserkenntnis ist nicht die Seele allein, sondern das passiv aufnehmende und nachher durch die inneren Sinne verarbeitende Compositum von Seele und Leib. [5] Was die inneren Sinne verarbeiten, es ist immer von außen empfangenes Material. Die Sinneserfahrung ist *passiv-aktiv zugleich. Passiv :* weil das Objekt empfangen; *aktiv :* weil der Sinn das Empfangene erkennt; *zugleich :* um die Realität der Welt zu erreichen, bedarf ich keiner Hängebrücke, muß ich nicht, wie Kant a priori vorausgesetzt hat, die Schranken der Erfahrung durchbrechen. Der extramentale einwirkende Gegenstand ist seinem Eindrucke nach

[1] I. 14. 8.

[2] « Si enim objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia *activa;* si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia *passiva.* » De Verit. q. 16 a. 1 ad 13.

[3] « Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in *potentia* respectu intelligibilium et in principio est sicut *tabula rasa* in qua nihil est scriptum. » I. 79. 2.

[4] Von den äußeren Sinnen sagt Thomas : « est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili; exterius ergo immutativum est, quod *per se* percipitur. » I. 78. 3. Es ist kein Zweifel, daß hier Thomas Gegner des kritischen Realismus ist, gegen den P. Gredt O. S. B. das Beste geschrieben hat. Vgl. Außenwelt, S. 163.

[5] I. 78. 8; Quaest. disp. de anima, a. 12 ad 16; ib. a. 19.

in mir zugleich das von mir Aufgenommene. « Actio agentis simul est in passo. »[1] All dem entsprechend ist auch der erkennende Verstand dem Objekte nach passiv.[2] Und das nicht bloß beim Beginn, wo er den Gegenstand empfängt, sondern auch während der aktuellen Erkenntnis ist er passiv — aktiv — zugleich, weil er stets vom Objekte abhängt und nicht das Objekt von ihm. So konnte Thomas mit Aristoteles sagen : « Intelligere est pati quoddam. »[3]

Mächtiger Horizont, den Thomas seiner Philosophie, ihrem Objekte nach, ihrem realen Gegenstande nach gegeben ! Sie ist nicht, wie der Agnostizismus lehrt, eine geheimnisvolle Selbstverkapselung des Geistes, aus der die Seele doch immer wieder, wie Dubois-Reymond gesagt[4], sich in die Wirklichkeit hinaussehnt. Ihr Geistesauge schaut hinaus in eine herrliche Wirklichkeitswelt, hinab in die Tiefen der Erde, hinauf bis zu dem ersten Beweger. Omne ens, jedes Sein ist Gegenstand der Philosophie.[5] Auch dem Gegenstande nach ist das menschliche Wissen potenziell *unendlich*. So kommen Subjekt und Objekt im realistisch gefaßten Thomismus zu ihrem Rechte auf Grund der Lehre von Akt und Potenz ! Von einander verschieden, werden sie durch Akt und Potenz zu einer einheitlichen Synthese !

(Fortsetzung folgt.)

---

[1] I. 28. 3 ad 1 ; in Phys. l. III. lect. 4 ; Arist. III. Phys. 3. (Did. II. 275-276).

[2] I. 79. 2.

[3] Ibid.

[4] Über die Grundlage der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften. Tübingen 1890, S. 92.

[5] In Boët. de trinit. q. 5 a. 3.

Züge zum Christusbilde beim hl. Thomas von Aquin.[1]

Von P. Dr. Matthias HALLFELL, Trier.

(Fortsetzung.)

Gottes und des Menschen Wille begegnen sich in der gleichen Zielbestimmung, Christus (S. Thom. in Col. c. I, lectio 5).

II.

Christus Jesus: die große Initiative des Christen.

Christus Jesus: die große Initiative Gottes. Das war der Leitgedanke der bedeutsamen Ansprache, die der hochselige Papst Pius X. am 10. Mai 1910 an die Abordnung einer Gelehrten-Vereinigung hielt: « Wer mit den Augen des *Glaubens* schaut, schaut mit den Augen *Gottes.* Er erkennt in der Welt die Fügungen und Führungen Gottes; er gewahrt nur *Eines* und aus diesem *Einen* begreift, in diesem *Einen* liest er alles. Das *Eine* ist die große Initiative Gottes, die Heilstatt Gottes, der Kyrios Christus Jesus! » — In diesen Worten haben wir einen echt thomistischen Gedanken wieder erkannt: Filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis (De Potentia, q. 3 a. 15): Der menschgewordene Gottessohn tritt nicht in unsere Schöpfung ein, um an irgendeinem Geschöpfe die *Zielbestimmung zu erhalten,* sondern um allen Geschöpfen *Zielbestimmung zu sein.* Dieser von der ewigen Weisheit eingegebenen *christozentrischen* Einstellung entnimmt Gott sein Arbeitsgesetz und seine Arbeitsmethode für die *Erschaffung* und *Regierung* der Welt: Unusquisque enim operans sumit regulam operis sui a fine (in II Cor. 5, 15).

[1] Fortsetzung vom Jahrg. 1924, Heft 3, p. 308-328.

Christus Jesus, die große Initiative Gottes! — Diese hohe, großzügige Auffassung von Christus hat die Kirche zu der ihrigen gemacht und zu Beginn des neuen Jahres in die Liturgie eingeführt. Mit Anlehnung an den Propheten Isaias (9, 6) sagt sie im Introitus der Festmesse: Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt; und seinen Namen wird man nennen: *Magni consilii Angelus* — der Engel, d. h. der Bote und Gesandte, in dem der hohe Ratschluß der göttlichen Vorsehung zu uns gekommen ist, nicht um uns fremd und ferne zu bleiben, sondern um auch für unser Leben der große Ratschluß, die große Initiative zu werden, so wie er es für den Vater ist. [1]

Wenn wir nun daran gehen, die Herrlichkeit unserer Lebensaufgabe: « So ahmet denn Gott nach » (Eph. 5, 1) aufzuzeigen, so tun wir es nach der vom hl. Thomas mit so großem Erfolge angewandten *theozentrischen* Methode. Dabei sind wir wohl beraten. Denn da *unsere* Initiative eine *analoge Nachbildung* der *göttlichen* ist, so sagt uns ein Blick auf diese, wie wir unsere gestalten müssen, um sie zu immer größerer Gleichförmigkeit mit der göttlichen zu führen. [2] Die nächste Auskunft über den Weg, den unsere Untersuchung nehmen soll, erhalten wir von dem *Christusnamen:* « Patris *dispositio* de rebus. » Er weist uns nämlich zur Methaphysik der *Ursächlichkeit.* Sie soll uns die eigentlichen Führerdienste leisten. Und wie verteilen sich die Führerdienste auf die einzelnen Vertreterinnen der Ursächlichkeit? — *Nicht in zeitlicher Reihenfolge,* so daß eine die andere ablöste. Vielmehr schließen sie sich in schwesterlicher Liebe und Eintracht zu ersprießlicher *Arbeitsgemeinschaft* zusammen. Wollte man den einzelnen Ursächlichkeiten in dieser Arbeitsgemeinschaft eine besondere Aufgabe zuweisen, so könnte man sagen: Die *Ziel-* und *Zweck*ursächlichkeit ist im Verein mit der *Formal*ursache als *Beraterin* und *Führerin* tätig. Ohne diesen beratenden und führenden Einfluß einen Augenblick aufzugeben, wirbt sie um die *Arbeitskraft* der *Wirk*ursache. Und wozu gebraucht sie deren nimmermüde Arbeitskraft? — Um die *Material*ursache aus ihrer Nutzlosigkeit und Nichtswürdigkeit, ihrer Unvollendung und Unvollkommenheit zu befreien und zu einer höheren Seinsweise umzuschaffen.

[1] Verbum non solum est id, per quod fit dispositio, sed est ipsa Patris dispositio de rebus (De Veritate, q. 4 a. 5 ad 6).

[2] I q. 4 a. 2.

1. Christus Jesus, unsere große Initiative in der Führerrolle der Zielursächlichkeit.

Wenn wir den hl. Thomas fragen, warum er unter sein Christusbild die Unterschrift setze: « Patris dispositio de rebus », so erfahren wir, daß das aus einer doppelten Erwägung heraus geschehe. Einmal weil Christus eine *erste* Anordnung und Einstellung der geschöpflichen Dinge in sich begreife: Es ist die *Ursprungs*ordnung, nach der die Dinge ihr Quellprinzip, Gott, verlassen, um zu den verschiedenen Vollkommenheitsstufen hinzugehen und den ihnen bereiteten und zugewiesenen Platz einzunehmen. An sie erinnert die Arbeit des Künstlers, der nach einem ausgedachten und festgelegten Entwurf die einzelnen Teilstücke fertigstellt und dem Gesamtganzen seiner Kunstschöpfung einverleibt. Das rechtfertigt den besagten Christusnamen vollauf. Es ist ja wahr, daß das menschgewordene Wort nur *eines* ist. Aber weil es als *Höchst*-gut und *Höchst*-vollendung in die Schöpfung eingehen sollte, so ist es die eine große Wirklichkeit, von der alle geschöpflichen Dinge samt und sonders nur schwache Nachbildungen sind und in der der Grund ihres Daseins und Soseins, ihrer numerischen und spezifischen *Einrichtung*, ihrer *Verteilung* auf verschiedene Kreise und Reiche, Rangstufen und Ordnungen ruht. [1]

Im Rahmen unserer Aufgabe ist eine *zweite* Anordnung und Einstellung der geschöpflichen Dinge, die Christus in sich begreift, noch wichtiger: Es ist die *Ziel*ordnung, in der die von Gott ausgegangenen Dinge, dem Drange nach Vollendung folgend, ihre Streberichtung wieder auf Gott *zurück*nehmen und einstellen, um durch analoge Anteilnahme an seiner Vollkommenheit ihre endgültige Bestimmung, ihr Ziel und Ende zu erreichen (De Veritate, q. 5 a. 1 ad 9). — Nun bedenke man, daß Gott seinen eingeborenen Sohn durch dessen Menschwerdung körperhaft an das Ende der Ziel- und Streberichtung der kreatürlichen Dinge gestellt hat, damit alle an ihm ihre Zielbestimmung hätten und man wird gestehen müssen, daß der Christusname: « Patris dispositio de rebus » die Stellung des menschgewordenen Gottessohnes zur Kreatur und die der Kreatur zu ihm gar gut veranschaulicht. [2] Dadurch erhält er einen *methodologischen* Reichtum, bei dem wir gleich eine Anleihe machen wollen.

[1] Licet Verbum in se sit unum, tamen in eo est propria ratio singularum creaturarum (De Potentia, q. 3 a. 18 ad 13).

[2] Ad Christum et ad eius dignitatem spectant quodammodo omnia, inquantum ei subiecta sunt omnia (III q. 10 a. 2).

Dank unserer vernunftbegabten Natur sind wir Menschen nicht rein *passiv* in diese Zielordnung auf Christus eingestellt, haben vielmehr nach Maßgabe unserer Einsicht und sozialen Stellung einen *aktiven Anteil* an der göttlichen Vorsehung, um uns selber und all das Unsere in bewußter und gewollter Weise auf Christus hinzuordnen und so unsere Initiative der Initiative Gottes zuzugesellen (De Veritate, q. 5 a. 5-7). Ohne aufzuhören, zu sein, was er von jeher gewesen ist: « Patris dispositio de rebus », wird Christus auch für uns das *eine*, große Ordnungsprinzip für alles, und darum dürfen wir dem Christusnamen eine ganz persönliche Note geben und sagen: « Christus est *nostra* de rebus dispositio », — eine Ehrung, über die wir nicht groß genug denken können ; von ihr gilt ja vornehmlich das Wort des Weisheitsbuches: « *Mit ehrerbietiger Rücksichtnahme ordnest Du unser Leben* » (Sap. 12, 18).[1]

Das also ist die tiefste und alles aufräumende Erklärung des Christusnamens: Christus est et Patris et nostra de rebus dispositio —, daß Christus sowohl für Gott, den Vater, als auch für uns Menschen das große *Vorsehungsgut* ist und bleibt. Aber er ist es nicht in derselben Weise. Nach der Gott, dem Vater, zugekehrten Seite ist er es, um den Menschen *bekannt-* und zu *eigen gegeben* zu werden ; nach der den Menschen zugewandten Seite ist er es, um erkannt, erstrebt und zu *eigen genommen* zu werden (De Veritate, q. 5 a. 1 ad 3 ; ib. a. 6 ad 4). Dieser Umstand ist von entscheidender Bedeutung. Denn die Art und Weise, wie Gott sein Vorsehungsgut, Christus Jesus, den Menschen *zugänglich* macht, muß die Art und Weise bestimmen, wie die Menschen nun ihrerseits in dessen *Besitz eintreten*. Nach beiden Seiten hin hat uns der hl. Thomas vorgearbeitet. *Gottes* Arbeits*ziel* und *-Methode* bei der *Zuwendung* seines Vorsehungsgutes an uns Menschen hat er in unnachahmlicher Kürze und Feinheit durch einen neuen C*hristus*-Namen gezeichnet: Christus Jesus significat Deum *humanatum* (Op. 53 a. 1 ; C. G. IV c. 54) — Christus Jesus ist der *in die Menschheit* hineingeborene, hineinverpflanzte und darum in derselben lebende Gott. Des Menschen Arbeits*ziel* und *-Methode* bei der *Entgegennahme* des Vorsehungsgutes aus der Hand Gottes haben eine nicht minder schöne Prägung erhalten und zwar durch einen programmatischen *Christen*-Namen. Mit Anlehnung an den Völker-

[1] Ad designandum hunc specialem providentiae modum, quo Deus actus humanos gubernat, dicitur Sapientiae 12, 18 : « *Cum magna reverentia disponis nos* » (De Veritate, q. 5 a. 5).

apostel (II Cor. 12, 2) wird der Christ ein — « homo in Christo » — genannt: ein in Christus hineingeborener, hineinverpflanzter und darum in Christus lebender Mensch (Com. in II Cor. 1, 21; Gal. 3, 26). — Aus beiden Namen spricht zu uns die alles beherrschende *Zielursächlichkeit* des Vorsehungsgutes, Christus Jesus. Aus dem einen *die für Gott,* aus dem andern *die für uns Menschen.* Wir wollen ihrer Stimme ein aufmerksames Ohr leihen.

a) Unser Vorsehungsgut, Christus Jesus, in der Zielursächlichkeit Gottes.

Zum Beginn des priesterlichen Breviergebetes am hochheiligen Weihnachtsfeste betet und singt die heilige Kirche zu wiederholten Malen die Jubelworte: Christus natus est nobis — venite adoremus! — Christus, der Messias, ist *uns* geboren; ist also in und durch seine Geburt aus Maria der Jungfrau *unser* geworden; unwiderruflich dem Menschengeschlechte zu *eigen* gegeben. In liebender Betrachtung greift und verherrlicht der hl. Thomas immer wieder die Menschwerdung des ewigen Wortes. Sie ist ihm « das Wunder unter den Wundern und darum größer als irgend eines der Wunder, die je gewirkt worden sind und je werden gewirkt werden. Alle haben ja in ihr ihre Zielbestimmung. » [1] Daher denn auch der geistige Gewinn, den er für seine eigene Person aus der Betrachtung dieses Grund- und Kerngeheimnisses des Christentums gezogen hat. Ist es da zu verwundern, daß er auch andere für seine Lieblingsbetrachtung gewinnen möchte? — « Machet doch einmal die Probe! » — so liest man aus dem Vorwort zu C. G. IV c. 54 heraus, worin es heißt: « Wer mit emsigem Fleiß und frommem Sinne die Geheimnisse der Menschwerdung des Sohnes Gottes erwägt, entdeckt in ihnen eine solche Fülle von Weisheit, daß sie alles menschliche Erkennen und Ahnen weit hinter sich läßt. Wenn irgendwo, dann bewahrheitet sich hier das paulinische Wort: ‚Das Törichte, das von Gott kommt, offenbart sich stets weiser als die Menschen.' Und so ist es denn Erfahrungstatsache, daß sich vor dem Geistesauge des frommen Betrachters die wundersamen Herrlichkeiten dieses Geheimnisses in immer neuer Fülle auftun. »

Den Zugang zu der Wunderwelt des menschgewordenen Gottes-

[1] Incarnatio verbi est miraculum miraculorum, quia est maius omnibus miraculis et ad istud miraculum omnia alia ordinantur (De Potentia, q. 6 a. 2 ad 8).

sohnes eröffnet uns der Heilige mit seinem Christusnamen : « Christus est Deus humanatus » — Christus ist der der Menschheit zu *eigengegebene* Gott. Der *methodologische* Wert, der den frühern Christusnamen : Patris et nostra de rebus dispositio, auszeichnete, kommt diesem Christusnamen in noch erhöhtem Maße zu. Wir wollen unverzüglich ihn uns zu nutze machen. Die *perfektivische* Form des Attributes : « humanatus » gibt uns die Gewähr, daß die « humanatio », oder « incarnatio » vorab in ihrem *erzielten End*ergebnis, in dem durch ihren Vollzug zum *Abschluß* und *Ende* gebrachten *Werke* gewürdigt werden soll, aber als *Vorgang* einstweilen nicht in Betracht kommt. Gewiß hat auch dieser Gesichtspunkt seine Berechtigung, und er soll in einem andern Zusammenhange ausgiebig zur Geltung kommen. [1] So groß die Dienste auch sein mögen, die wir uns von dieser Unterscheidung *für später* versprechen, *für jetzt* wollen wir die einer andern in Anspruch nehmen. Sie wird uns durch einen vom hl. Thomas angewandten Vergleich nahegelegt und *verdeutlicht* : Jemand ist mit dem Neubau eines *Wohn*hauses beschäftigt. Sobald das Haus durch die Arbeit der Bau- und Werkleute seine äußere und innere Ausstattung, seine endgültige *Form* erlangt hat, ist man am *Ende der Arbeit* und hört damit auf. Das *Arbeitsziel* — finis operationis — ein *fertiges* Wohnhaus hinzustellen, ist erreicht. Jetzt erst tritt die *Zweck*bestimmung — finis intentionis — in ihr Recht. Der Eigentümer hat das *Arbeitsziel* verwirklicht, das Haus *fertig* gebaut, um darin zu *wohnen* (De Potentia, q. 3 a. 16). Dieser bautechnische Vergleich mit seiner in der Zielursächlichkeit angebrachten Unterscheidung wird sich noch lange wirksam erweisen. Er setzt uns in den Stand, in dem *einen* Christusnamen : Deus humanatus — *zwei* Bezirke für die Zielursächlichkeit Gottes aufzuzeigen. Der eine ist der *Weg* zum andern, sodaß wir sagen müssen : Gott hat seinen eingeborenen Sohn durch die Menschwerdung den Menschen zugesandt, *unter* und *bei* den Menschen Wohnung nehmen lassen (finis operationis), damit er durch die Gnade *in* den Menschen Wohnung nehme und behalte (finis intentionis). « Das mit göttlicher Weisheit, Macht und Liebe fertiggestellte Werk der Menschheit Christi (finis operationis) hat zur Zweckbestimmung (finis intentionis), durch die Ergießung der heiligmachenden Gnade Christus in den Menschen Wohnung nehmen zu

[1] Incarnatio non solum dicit operationem, sed etiam terminum operationis (Opusc. 53 c. 1) ; ferner III q. 3 a. 2 u. 4.

lassen. »[1] Wenn auch die beiden Bezirke der Zielursächlichkeit Gottes hinsichtlich unseres Vorsehungsgutes Christus Jesus so nahe beieinander liegen, daß sie denselben Namen tragen, so lohnt es sich doch, sie einzeln zu durchwandern. Das Christusbild wird sich dabei um manche Einzelzüge bereichern.

1. *Christus, Deus humanatus : ut finis operationis !* — Christus, der *unter* und *bei* den Menschen wohnende Gott : die Krone und Vollendung aller Werke Gottes.

In einer der lieblichsten Antiphonen des Breviers (Ant. ad Bened. in Circumc. Dom.) heißt es vom menschgewordenen Gottessohne : « Id quod fuit permansit ; et quod non erat, assumpsit ». — Was er *war*, das *blieb* er ; was er nicht war, das *wurde* er durch die An-sich-nahme der menschlichen Natur. - Er *war* uns Menschen *zugewandt*, *nahe*, « tief innerlich, immer und überall *gegenwärtig* » (praesens est intime, semper et ubique — Opusc. 54 c. 10 —) ; in seiner *schöpferischen* und *erhaltenden* Gottheit war er uns *näher*, als unser eigenes Herz, unsere eigene Seele uns nahe ist.[2] Das alles blieb er und wird es bleiben ; diese seine *Zugewandtheit* wird er uns dauernd bewahren ; dieses *Innensein* nie entziehen.

Aber er war uns nicht *sinnfällig* nahe ; seine Anwesenheit und Gegenwart, sein Wohnen und Verbleiben unter uns war nicht *körperhaft* oder *raum-zeitlich;* es war kein nachbarliches « Neben-uns », wie wir es von unserm Mitmenschen her kennen — homo vero praesens et quasi prae sensu ens, quia *iuxta* te — (Opusc. 54 c. 10). Es war kein bestimmtes « Hier », das jedwedes « Dort » ausschließt, oder ein fest umgrenztes « Dort », das mit keinem « Hier » zusammengeht. Aber was er *nicht* war, das *wurde* er durch die Annahme der ihm persönlich geeinten Menschheit. « Da er in *Gottes*gestalt war, machte er sich *äußerlich*, nahm *Knechts*gestalt an, ward als Menschengleichbild und im Äußern als Mensch erfunden » (Phil. 2, 7), als einer unserer Mit- und Nebenmenschen. — Jesus ist nämlich Gott, der Mensch ist. Das

[1] Humanitas Christi ordinatur ad influentiam gratiae, quam facit in homines, sicut ad finem intentum (De Veritate, q. 29 a. 4 ad 5). — Vergleiche hiermit den dogmatisch und aszetisch wertvollen Kommentar des hl. Thomas zu 2. Cor. 13, 5 : « Erkennet ihr nicht an euch selbst, daß Christus Jesus in euch Wohnung genommen hat ? »

[2] Alia substantiae subsistentes intra animam esse non possunt, sicut Deus est, qui intimius est in anima, quam formae naturales vel gratuitae ; eo quod Deus est in ipso esse animae ut causans et conservans (De Veritate, q. 28 a. 2 ad 8). — Vergleiche auch das gedankentiefe Opusc. II (de rationibus fidei) c. 6.

ist ja das große Wunder der heiligen Nacht, daß die *eine*, den drei göttlichen Personen *gemeinsame* Natur *nur im Sohne* mit der sterblichen Materie eines Leibes vereint wurde. Eine schwache Analogie dieser wunderbaren Tatsache dürfen wir mit dem hl. Thomas in einem vermittelst eines *Rohres* oder *Kanals* eingefaßten Wasserlaufe erblicken : « Wenn auch das aus einer *Quelle* entspringende, durch ein *Rinnsal* sich in einen *Teich* ergießende Wasser das gleiche ist, so ist doch oft genug nur das Wasser des Rinnsals *eingefaßt, umkleidet*, gleichsam *einverleibt*, wenn es nämlich durch bleierne, steinerne oder aus sonstigem Material hergestellte Kanäle fließt. So ist zweifelsohne die Natur und Wesenheit im Vater und Sohne und Heiligen Geiste eine und dieselbe, aber im Sohne allein ist sie durch die Vereinigung mit der menschlichen Natur einverleibt » (Opusc. 52 c. 8). — Gott ist in der menschlichen Natur *unter* uns und *bei* uns : Er, das *Leben selbst*, ist angewiesen auf *irdische Nahrung* wie wir ; Er, der *Allwissende*, bedient sich menschlicher Augen, um zu *sehen*, menschlicher Ohren, um zu *hören* ; Er, der *Allmächtige*, benötigt der Hände, um zu *arbeiten*. Auf diese Tatsache beruft sich der hl. Apostel Johannes in dem Begleitschreiben zu seinem Evangelium : « Was von Anfang war » — nämlich das ewige, persönliche Wort Gottes, das in der Zeit Mensch geworden ist — « was wir gehört, was wir mit unsern Augen geschaut, was wir gesehen und was unsere Hände betastet haben, das verkünden wir auch euch » (1. Joh. 1, 2-3). — Er *bei* uns : der *Allgegenwärtige* bedient sich menschlicher Füße, um von einem Ort zum andern zu gehen. « Er ging bei uns ein und aus », sagt der Apostelfürst Petrus (Act. 1, 24). — Er *bei* uns ! « Wer an die Unsumme von bösen *Taten, Worten* und *Gedanken* denkt, die nur an einem Tage auf diesem unglücklichen Stern Erde begangen werden ; wer das endlose Weinen, Jammern und Klagen hört, das Tag und Nacht von Pol zu Pol aufsteigt ; wer weiß, was für eine Luft voll von den Ausdünstungen der Flüche, Zoten, Gotteslästerungen, Beschimpfungen den Erdkreis umgibt, der mag ahnen, was es sagen will : der All*heilige*, vor dem die Engel zittern, *geht ein in die Gesellschaft* von Gottesleugnern, Zweiflern, Lügnern, Dieben, Unzüchtigen, Händelstiftern, Materialisten, Hochmütigen, Trägen, Hassern, Lauen, Feigen, Schwachen. »[1]

Er *bei* uns ! — Wir werden das Weihnachtsgeheimnis nie begreifen. Aber wir wissen viel von ihm, wenn wir wissen, daß es in

[1] *R. Mäder*, in einer Weihnachtsbetrachtung der « *Schildwache* » vom 24. Dezember 1920.

seinem Ergebnis *keineswegs vorüber* ist, vielmehr fortdauert; allerdings nicht so, daß Christus Jesus, «*der in der Menschheit lebende Gott*» noch in *menschlicher Gestalt und Erscheinungsform* bei uns ein- und ausginge, wie er es in den Tagen seiner irdischen Pilgerschaft im gastlichen Hause zu Bethanien zu tun gewohnt war; oder daß er in leutseliger Zugänglichkeit den Leuten Zutritt zu sich gewährte, wie er es in einem Ausmaße zu tun pflegte, daß seine Jünger darüber unwillig wurden (Marc. 10, 13). Das hatten die *Zeitgenossen* Jesu vor uns voraus, daß sie neben dem Blick des *Glaubens* auch den Blick des *leiblichen Auges* auf ihn heften, daß sie mit den Schritten ihrer *körperlichen Füße* in seine räumlich-zeitliche Nähe treten, daß sie ihm in *persönlichen* Dienstleistungen ihre Liebe und Ergebenheit bezeigen konnten. «Zu diesen Dingen, den *Zeitgenossen* Jesu Glück zu wünschen und diese Dinge uns zu wünschen», sagt der gelehrte und fromme Oratorianer P. W. Faber in seiner Neujahrspredigt zum Jahr 1860, «gehört zu unsern christlichen Instinkten. Aber hier fassen wir das große Wunder eines christlichen Lebens ins Auge. Christum bei uns zu haben, ist nicht nur ein bloßer Wunsch, ein romantischer Traum, eine unwahre Täuschung der Liebe. Die 33 Jahre sind nicht vorüber; *Jesus ist noch bei uns.*»

Doch bei der *Endlichkeit* und der *örtlich-zeitlichen* Begrenzung der von ihm angenommenen menschlichen Natur mußte die *menschliche* Gestalt- und Erscheinungsform seines Weilens und Bleibens unter uns ein Ende nehmen. Und tatsächlich nahm sie schon nach einem Menschenalter — durch die Auferstehung und Himmelfahrt — ein Ende. Da aber bewährte sich die Wirksamkeit des göttlichen Grundsatzes: Sine poenitentia est enim donum Dei (Rom. 11, 29). Es ist nämlich nicht die Art Gottes, eine einmal verliehene Gnadengabe rückgängig zu machen. Und wenn er es anscheinend tut, so tut er es nur, um eine größere an deren Stelle zu setzen. Aus sehr weisen und liebevollen Gründen, von denen uns der hl. Thomas in seiner C. G. IV c. 53 und 55 viel Erhebendes zu sagen weiß, machte er die *menschliche* Gestalt und Erscheinungsform seines Wohnens unter und bei uns rückgängig. Aber er setzte eine viel ersprießlichere an deren Stelle, die *eucharistische*, die es ihm ermöglichte, nicht nur *ein Menschenalter* hindurch, nein: dauernd bis zum Ende der Zeiten; nicht nur an *einem bestimmten* Orte, sondern *allenthalben* seinen Aufenthalt bei uns Menschen zu nehmen. So wird denn durch die *eucharistische* Gestalt und Erscheinungsform die Gegenwart des mensch-

gewordenen Gottes wunderbar vervielfältigt und in demselben Maße die Zugänglichkeit zu ihr erleichtert. Die geschichtliche Tatsache des Eintrittes Gottes in die Menschheit, die sich vor fast 2000 Jahren im Stalle zu Bethlehem vollzogen hat, findet ihre wahre und wirkliche, wenn auch geheimnisvolle Weiterführung in der Eucharistie. So oft sich also die eucharistische Vergegenwärtigung Gottes hienieden wiederholt, so oft verwirklicht sich das Arbeitsziel Gottes: nämlich sein großes Vorsehungsgut Christus Jesus seinerseits uns Menschen nahe zu bringen und zugänglich zu machen.

Die Zielursächlichkeit, die Gott für Christus Jesus hat, ist damit noch nicht ans Ende gelangt. Sie geht weiter. Sie will, daß « der in der Menschheit lebende Gott » *mehr* sei für uns, als unser Zeit- und Wegegenosse während unserer Pilgerschaft hienieden. Sie will für ihn eine *Zugehörigkeit* zu dem ganzen Menschengeschlecht und zu jedem einzelnen Menschen, die sich in ihrer Stetigkeit und Festigkeit, Innigkeit und Durchdringlichkeit hienieden nur *gleichnisweise* verdeutlichen, nicht aber erschöpfend begreifen läßt. Es ist — um nur *einige* von den *bildlichen* Veranschaulichungen anzuführen — die Zugehörigkeit des *Fundamentes* zum *Gesamtbau* und zu den einzelnen *Teilen* des Baues (1. Petr. 2, 4; act. 4, 11; 1 Cor. 3, 9; Eph. 2, 20; Col. 2, 7); es ist die Zugehörigkeit der *Wurzel* zur Pflanze und den einzelnen *Teilen* der Pflanze (Rom. 11, 18; Col. 2, 7); des *Weinstockes* zu den Weinreben (Joh. 15, 2 ff.); des *Hauptes* zum *Leibe* und zu den *einzelnen Gliedern* des Leibes (Col. 1, 18; Eph. 1, 22; 5, 23).

Unter Anlehnung an die zuletzt genannte Analogie hat der hl. Thomas der Zugehörigkeit Christi zum Menschengeschlechte eine eingehende Würdigung zuteil werden lassen. Mit dieser Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht, sagt er, hat Gott für Christus *zwei* Stücke *mitbestimmt* und *mit vorgesehen*: eine durchgreifende *Gleichstellung mit* uns Menschen und eine durchgreifende *Überordnung über* uns Menschen.[1] Folgen wir dem heiligen Lehrer in der liebenden Betrachtung, die er dem einen wie dem andern dieser beiden Stücke zuwendet. — Die Gleichstellung Christi, unseres gottmenschlichen Hauptes mit uns, seinen Gliedern, erstreckt sich auf *drei* Gebiete Er ist mit uns in die Einheit und Gemeinsamkeit derselben *menschlichen Natur*, derselben

[1] Consideranda est habitudo capitis ad membra, ut appareat qualiter Christus sit Ecclesiae caput. Invenitur autem caput ad alia membra esse in duplici habitudine: scilicet *distinctionis* et *conformitatis* (De Veritate, q. 29 a. 4).

menschlichen *Lebensweise* und *Lebensfristung* eingestellt und eingereiht — Christus enim est eiusdem naturae secundum speciem cum ceteris hominibus — (De Veritate, q. 29 a. 4). Diese seine Gleichstellung mit uns greift sodann über auf das *Gnaden*gebiet. Er findet sich hienieden mit uns zusammen in der Einheit und Gemeinsamkeit derselben übernatürlichen *Ziel*bestimmung und *Arbeitsgemeinschaft* auf dem Boden derselben heiligmachenden Gnade. « Darum wird Christus vom Völkerapostel ausdrücklich der Kirche *als Glied* — so wie wir es auch sind — zugezählt. — Ihr seid Christi Leib, und Glied an Glied » (I Cor. 12, 27). [1] — Wie anheimelnd mutet es uns an, wenn die heiligen Väter die Gleichstellung Christi mit uns und unsere Gleichberechtigung mit ihm auch auf das Gebiet der Gnade ausdehnen. Die Gnade ist nämlich dergestalt ein ausschließliches Geschenk der reinsten Freigebigkeit Gottes, daß selbst bei Christus, unserm Herrn, die übernatürliche Gnadensalbung nicht ein Ausfluß seiner *menschlichen Natur*, sondern ein ganz *frei verliehenes Geschenk* des Allerhöchsten ist. Denn « der Menschheit als solches ist es eigen, in sich und aus ihrer Natur nichts von jenen Gaben, die von oben stammen, zu besitzen, sondern *von außen her*, natürlich von Gott, mit neu hinzugefügten Geschenken, die die eigene Natur übersteigen, bereichert zu werden » (S. Cyrill. Alex. M. G. 70, 313). [2]

Schließlich hat Gott seinen menschgewordenen Sohn — Deus humanatus — einer *dritten* Einheit und Gemeinsamkeit mit uns eingestellt und eingereiht : der des *innern, organischen* Zusammenhanges mit uns, seinen Gliedern — Tertia est conformitas capitis ad membra, scilicet ratione continuitatis ; nam caput ceteris membris in corpore naturali continuatur — (De Veritate, q. 29 a. 4). Wir dürfen also Christum Jesum nicht *bloß* als *Einzelwesen* für sich betrachten — gewiß, er ist das in höherem Grade als irgend eine Kreatur es sein kann. — Er ist nicht bloß Gründer und Werkmeister der Kirche. Er ist unsagbar *mehr*. Weil er in der Zielursächlichkeit Gottes *Haupt der Menschheit* ist, ist er ihr als Organ *eingegliedert*, läßt sich nicht von

[1] De Veritate, q. 29 a. 4 ad 6.

[2] Sicut sine meritis quilibet homo habet, ut sit christianus, ita sine meritis iste homo habuit, ut esset Christus (III q. 23 a. 4 ad 2). — Weil wir den Rahmen unserer Darstellung nicht allzuweit ausdehnen können, müssen wir es uns versagen, auf die *innere* Begründung dieser für uns Menschen so ehrenvollen Wahrheit einzugehen. Nach dieser Richtung hin hat der hl. Thomas in : De Veritate, q. 27 a. 5 und q. 29 a. 1 eine geradezu unübertreffliche Arbeit getan.

ihr trennen und existiert nicht *ohne* sie, seinen mystischen Leib — Caput et membra sunt quasi *una* persona mystica — (III q. 48 a 2. ad 1).

Zu dieser Gleichstellung mit uns hat Gott für Christus eine alles geschaffene und erschaffbare überragende *Überordnung* gefügt. Und in der *Verbindung* dieser beiden Stücke liegt auch das *Ende*, die *Vollendung* und *Krönung* des göttlichen Wirkens und Tuns — finis *operationis*. Um zu dieser alles überragenden Größe Christi aufschauen zu können, tun wir gut, mit dem hl. Thomas für einen Augenblick auf jene *drei* Gebiete zurückzugehen, auf denen eine *Gleichstellung* Christus mit uns und uns mit Christo zusammengeführt hat: Christus ist Mensch, wie wir es auch sind. Aber er ist der *hauptsächlichste* unter uns Menschen. « Er ist eben das *Haupt* des Leibes, der Kirche. Und darum der Anfang und das Erste. In allem sollte er den Vorrang haben » (1. Col. 1, 18). Mit Anlehnung an Ps. 3, 4: Tu exaltas caput meum — Du erhebst mein Haupt — lehrt der hl. Thomas, « daß Gott durch die persönliche Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Ewigen Worte Christum so sehr erhöht und ausgezeichnet habe, daß er ihn nicht noch mehr hätte erhöhen und auszeichnen können. »[1]

Und welche Größe Christi eröffnet sich uns vom *zweiten* Vergleichungsgebiete aus? — Die *Gnadengröße* und *Gnadenfülle*. « Es hat nämlich Gott gefallen, in ihm die *ganze Fülle* wohnen zu lassen » (Col. 1, 19). — Die einzelnen Worte, sagt der hl. Thomas zu dieser Stelle, wollen einzeln erwogen sein, weil jedes einzelne gewichtig ist. Als Gewichts*norm* und Gewichts*maß* gebrauche man das analoge Verhältnis *Adams* zum Menschengeschlecht. Er war ja als Anfang und *Haupt* des *natürlich-leiblichen Lebens* im Menschengeschlechte « *das Vorbild des zukünftigen* » *Adam* — *Christus* — (Rom. 5, 14). Gott läßt nämlich die einzelnen Menschen nicht ins Dasein treten, wie er die *Engel* ins Dasein treten ließ. Diesen gab er durch seinen allmächtigen Schöpferwillen *mit*einander und *unabhängig* voneinander Dasein und Leben. Nicht so den Menschen. Weil Gott unmittelbar nur die *Seele* schafft, in der Bildung des Leibes aber *den Eltern* eine bestimmte Anteilnahme an seiner Schöpferwürde gibt, kommt ein

[1] Deus non potuit facere meliorem Christum, quia Christus habet bonitatem ex unione ad Verbum, ex qua parte eius bonitas maior intelligi non potest (De Veritate, q. 29 a. 3 ad 6). — Einem ähnlichen Gedanken begegnen wir in I q. 25 a. 6 ad 4.

*Abhängigkeits*verhältnis des Kindes von den Eltern zustande. Infolgedessen kann ich sagen, daß das *Leben der Eltern* in gewissem Sinne auch schon das *Leben des Kindes* ist, weil Gott *in* den Eltern und *durch* die Eltern gewissermaßen auch schon den Kindern das Leben geschenkt hat. Der Kette der Abstammung rückwärts nachgehend, komme ich schließlich zum Leben Adams. Von ihm aber muß ich sagen, daß sein Leben das Leben des ganzen Menschengeschlechtes sei, weil Gott *in* Adam das natürlich-leibliche Leben des ganzen Geschlechtes wie in ein Behältnis hineingelegt, *in* und durch ihn allen denen das Leben des Leibes geschenkt hat, die im Laufe der Jahrhunderte von ihm abstammen. [1]

So geleitet uns zwar die Analogie von der Wirklichkeit des natürlich-leiblichen Lebens und seinem Haupte (Adam) zu der höheren Wirklichkeit des übernatürlich-geistigen Lebens und dessen Anfang und Haupte, dem menschgewordenen Gottessohne. Aber sie ist zu schwach, die *ganze Größe und Fülle der Gnade* zu veranschaulichen, die sich in die mit der Person des Wortes geeinte Menschheit Christi, wie in ein Behältnis, ergoß. Darum nimmt der hl. Thomas eine andere Analogie zu Hilfe, die eine noch genauere und zutreffendere Abschätzung möglich macht: Wie Gott jedwede *Seinsvollkommenheit* in sich vereinigt, so findet sich in Christus die Fülle jedweder Gnadengabe und Tugend. Und diese überragende Größe auf dem Gebiete des Gnaden- und Tugend*besitzes* sichert ihm vor allen Gliedern des Menschengeschlechtes, ja vor *allen* vernunftbegabten geschöpflichen Wesen — den Engeln — den Vorrang und die Stellung des *Hauptes*. [2]

Damit sind wir an den *Grenzen* der Vollkommenheit, die Gott seinem Meisterwerke, der Menschheit seines eingeborenen Sohnes geben wollte, angelangt. Wir haben den *ersten* Bezirk der Zielursächlichkeit — finis operationis —, die Gott für Christus, unser großes Vorsehungsgut bestimmt hatte, durchwandert. Es drängt uns, in den *zweiten* einzutreten.

2. *Christus, Deus humanatus: ut finis intentionis!* — Christus hat die Zielbestimmung, durch die Mitteilung der eigenen Gnadengeheimnisse an die Menschen: « der *in* den Menschen wohnende Gott » zu sein. Wie erinnerlich, war eine *dreifache* Überprüfung der dem

[1] Benediktinische Monatsschrift 1921, p. 138.

[2] Sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur; et per hoc habet rationem capitis (De Veritate, q. 29 a. 5).

Gottmenschen zugeeigneten *Überordnung* über uns Menschen vorgesehen. Nach *zwei* Seiten ist sie bereits vorgenommen worden: Als *göttlicher* Inhaber und Besitzer der menschlichen Natur, die er mit uns gemeinsam hat, erhebt er dieselbe über uns hinaus bis zur *göttlichen Würde*. Weiterhin überragt er uns durch das Vollmaß des Gnaden*besitzes*. Dadurch aber wurde er befähigt, auf einem *dritten* Gebiete in die Würde und die Stellung eines Hauptes des Menschengeschlechtes und seine eigentliche Zielbestimmung einzutreten, nämlich, um auch die Gnaden-*Mitteilung* an die Menschen zu bewerkstelligen. [1]

Durch die Erfüllung und Vollziehung dieser Zielbestimmung verwirklicht unser gottmenschliches Haupt Christus Jesus im wahrsten Sinne des Wortes einen lebenspendenden *Anschluß* an unsere Seele, um in denselben einen neuen Lebensgrund zu legen — Ubi est continuitas, dicitur Christus caput ratione influentiae, sicut fons dicitur caput fluminis — (De Veritate, q. 29 a. 4). Die Wirklichkeit dieses Anschlusses geht in ihrer Vollkommenheit weit über den Rahmen des Bildes hinaus: «Continuitas» besagt das *räumliche Neben-* und *Mit*einander von *körperlichen* Dingen. Der *eine* Körper schiebt sich mit seiner räumlichen Ausdehnung *an* und *neben* die eines *andern* Körpers, berührt diesen also nur *von außen* und kann natürlicherweise nie in diesen *eingehen*. Dieser Notwendigkeit ist selbstverständlich auch das physische Haupt am menschlichen Körper in seiner Stellung und Lage zu den übrigen Gliedern unterworfen. Das aber trifft keineswegs für Christus Jesus, unser gottmenschliches Haupt, uns gegenüber zu. Auch in seiner menschlichen Natur existiert er nach Weise einer rein geistigen Substanz. Und darum führt ihn die Ansetzung und Einflößung der rein geistigen Wirklichkeit der Gnade *in* unsere Seele selbst ein. [2]

Dieses *Eingehen in* das Heiligtum unserer Seelen begründet eine wahre und wirkliche *Seelenleben-Gemeinschaft* zwischen Christus und uns, seinen Gliedern. Infolgedessen sind die denkwürdigen Gleich-

[1] Humanitas Christi, ex hoc ipso quod prae aliis vicinius et specialius Divinitati erat coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit, ut non solum haberet gratiam, sed etiam per eam gratia in alios transfunderetur (De Veritate, q. 29 a. 5).

[2] In tactu quantitatis, qui fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur; et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo. Tactus autem virtutis qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur et incedentem per ipsam absque impedimento (C. G. II c. 56).

stellungen und Identifikationen, die Christus selbst vornahm, ganz am Platze. Er identifizierte sich einmal mit *allen Kindern* : « Wer ein solches *Kind* aufnimmt, der nimmt mich auf » (Matth. 18, 5) ; ein anderes Mal mit *jedem Bedürftigen* : « Was ihr einem meiner *geringsten Brüder* getan habt, das habt ihr *mir* getan » (Matth. 25, 40) ; ein drittes Mal mit den *Inhabern des apostolischen Amtes* : « Wer *euch* aufnimmt, nimmt *mich* auf » (Matth. 10, 40) — « wer *euch* hört, hört *mich* » (Luc. 10, 16) — ; ein viertes Mal mit den *Gemeindemitgliedern* der Kirche von Damaskus : « Saulus, Saulus, warum verfolgst du *mich* » (Act. 9, 4). — Durch dieses Eingehen in unsere Seelen wird Christus in geheimnisvoller, aber sehr wahrer und wirklicher Weise in unsere Menschheit *hineingeboren* (S. Thomas in Matth. c. XII lect. 4), wie er denn auch durch die schwer-sündige Tat des Menschen eines geheimnisvollen, aber wahren und wirklichen Todes sterben muß. [1]

Wenn es somit die Zielbestimmung Christi ist, durch die Gnade in uns *hineingeboren* zu werden, so ist es weiterhin seine Zielbestimmung, durch die *Vermehrung* der Gnade *in uns zu wachsen* und bis zu der von Gott vorgesehenen « Vollentwicklung des Mannesalters » (Eph. 4, 13) fortzuschreiten. [2] Diesem echt thomistischen Gedanken begegnen wir auch in einer Tagebuch-Eintragung von *A. Stolz* zum Christtag 1848 : « Bitte den Herrn, daß er als *Kind* in deinem Herzen sich niederlasse und da dann wachse mehr und mehr zum Manne und zuletzt dein Eigenwesen in sich absorbiere ; und wenn er dann das Vollalter erreicht hat, mag ich in ihm und er in mir aufs neue gekreuzigt werden und sterben » (Meyer, Alban Stolz, S. 285).

Haben wir bislang das durch die « Continuitas » Christi mit uns begründete Wechselverhältnis vom Standpunkte *Christi* aus betrachtet, so lohnt es sich auch, dasselbe von *unserer Seite* aus in Augenschein zu nehmen. Dazu leitet uns der hl. Thomas in einer mehr *grundsätzlich* gehaltenen Erörterung an, wenn er sagt : Die Kirche *ist Christi willen* da. Sie hat ja die Bestimmung, eine *Vervollständigung* Christi zu sein. Jedes einzelne ihrer Glieder soll gleichsam eine andere *Menschheit* für Christus sein, damit er in ihr die eigenen Geheimnisse einführe und ausbreite. So erfüllt sich das Schriftwort beim hl. Apostel

[1] Quando quis non habet fidem formatam, jam in eo moritur Christus (S. Thomas in Gal. c. IV lect. 6).

[2] *Oportet illum*, id est, Christum, *in te crescere* (Joan. 3, 30), ut scilicet in cognitione et amore proficias : quia in quantum magis eum potes cognoscendo et amando percipere, tanto magis Christus in te crescit (S. Thomas in Joan. c. III lect. 5 a. 6).

Paulus (Eph. 1, 23): Ecclesia est plenitudo Christi, qui omnia in omnibus adimpletur — Christus findet in den einzelnen seiner Glieder eine Vervollständigung und eine ergänzende Auffüllung für alle seine Geheimnisse, beispielsweise für seine *Weisheit* in allen denen, die durch Anteilnahme an seiner Weisheitsfülle nun auch die Gabe der Weisheit besitzen; für seine *Gerechtigkeit* in allen denen, die durch die Nachbildung seiner Gerechtigkeitsfülle nun auch gerecht sind. [1]

Diese herrliche Lehre veranschaulicht der hl. Thomas an einem Einzelbeispiele, dem *Leidensgeheimnisse* des Herrn: « Ich *freue mich im Leiden und ergänze das an meinem Fleische, was den Leiden Christi noch fehlt* » (Col. 1, 24). Der Heilige sagt zu dieser Stelle: Wer nur oberflächlich diese Schriftworte liest, könnte etwas Unrichtiges herauslesen, nämlich, daß Christi Erlöserleiden unzureichend seien und darum einer Ergänzung und Vervollständigung durch die Sühneleiden der Heiligen benötigten. Das wäre häretisch. — Der wahre und tiefe Sinn ist der, daß Christus mit seinen Gläubigen zu einer mystischen Person geeint ist: Er das *Haupt* mit der Gesamtheit der *Glieder* zu einem Leibe. Gott aber hat das Voll- und Gesamtmaß an Verdiensten sowohl für die *Gesamt*person, als auch für *Christus*, das gottmenschliche Haupt, und die *Gläubigen*, die einzelnen Glieder, bestimmt und vorgesehen. Unter den verdienstlichen Werken aber steht das gottgefällige *Leiden* oben an. *Christi* Verdienste, weil die Verdienste einer *göttlichen* Person, erheben sich über jedes geschaffene Maß, sind unermeßlich. Der einzelne Gläubige nun trägt noch seinen Verdienst-*Anteil*, der sich nach dem ihm gewordenen Maße bemißt, dazu bei. Darum sagt der Apostel: « *Adimplebo* », d. h. ich bringe das mir gewordene Kleinmaß an Leiden herzu, um damit das Leiden Christi aufzufüllen, auf daß es in der *Gesamt*kirche, die ja nur die *Vollendung* (Eph. 1, 23) und Vervollständigung, die Ergänzung und Weiterführung Christi, des Hauptes ist, sein *Voll*maß erreiche. Nunmehr ist aus dem Gedanken des hl. Paulus ersichtlich, was noch den Leiden Christi *fehlte*, und warum er von der Notwendigkeit einer *Ergänzung* oder *Auffüllung* sprach: Das allerdings *fehlte*, ging dem Leiden Christi noch ab, daß es in *Paulus* dem *Gliede* Christi und so wie in Paulus in allen andern Gliedern Christi seine *Weiterführung* und Fortleitung erlange, nachdem es in *Christi Eigenleibe* seinen Anfang genommen. [2]

[1] S. Thomas in Eph. c. I lect. 8.

[2] Hoc enim deerat, quod sicut Christus passus erat in *corpore suo*, ita pateretur in *Paulo membro suo* et similiter in aliis (S. Thomas in Col. c. I lect. 6).

Durch die Anteilnahme an den Geheimnissen Christi, insbesondere dem Grundgeheimnisse, der *Gotteskindschaft* in der Gnade, werden die Gläubigen « *gotterfüllt* » — mentes sanctae Deo plenae esse dicuntur (Opusc. II, c. 6) —. Sie werden in ihrem Gnaden- und Tugendleben *Offenbarungen* — weniger in Worten, als vielmehr in Werken — *Offenbarungen Christi* und seines Gnaden- und Tugendlebens: die Heiligen der *Buße* offenbaren Christi *Abscheu vor der Sünde*, die *Märtyrer* seine heldenmütige *Leidenschaft zu Leiden*, die *Kirchenlehrer* die Schätze seiner *Weisheit*, die *Jungfrauen* seine *Reinheit*. « In *Maria* selbst, der Jungfrau, der Mutter, der Frau der Schmerzen, in ihr, der Ursache unserer Freude, in ihrem durchbohrten Herzen, in ihrem Lobgesang, in ihrer unbefleckten Empfängnis sehen wir, zusammengefaßt in *einer* individuellen, menschlichen Persönlichkeit, die ganze Fülle und Vollkommenheit aller Tugenden und Gnadengaben Christi, deren eine einzelne Seele fähig ist » (*Benson*, Freundschaft mit Christus, S. 87). Sie werden darum auch immer wieder *Führer* zu Christus. Tausende haben Christum zuerst kennen und lieben gelernt durch ihre Vertrautheit mit seinen Freunden; durch deren Selbstaufopferung um seinetwillen; durch die Art und Weise, in der sein Bild in ihrem Leben wieder erzeugt wird — übertragen aus seiner göttlichen Menschennatur in die Verhältnisse ihrer *gefallenen* Menschennatur. Sie haben aus der Hand Gottes das große Vorsehungsgut, Christus Jesus, entgegen genommen. Und darum hat der Christusname: Deus humanatus — der in der Menschheit lebende Gott — für sie eine *eigenpersönliche, tiefinnerliche* Bedeutung. Sie dürfen das paulinische Wort auf sich anwenden: « Ich lebe zwar, doch nicht mehr ich, sondern *Christus lebt in mir* » (Gal. 2, 20).

b) Unser Vorsehungsgut Christus Jesus, in der Zielursächlichkeit des Christen.

Eingedenk des paulinischen Mahnwortes: « Suchet zu erkennen, was der Wille Gottes ist » (Eph. 5, 17), haben wir unsere liebende Betrachtung dem Willen Gottes zugewandt, um ihn zunächst in seiner *Zielursächlichkeit* kennen zu lernen. Er hat sich uns in seiner Zielursächlichkeit als *Heilswille* geoffenbart, da er sich ja zur Zielbestimmung gesetzt hat, uns das große Heils- und Heiligungsgut, Christus Jesus, zuzugesellen, zu *eigen* zu *geben*, ja jedem von uns nach Art eines neuen Lebensgrundes *einzugeben*.

Das Größte vom Großen, das der menschliche Wille hienieden vollbringen kann, ist, daß er sich in seiner Zielursächlichkeit der Zielursächlichkeit Gottes anpaßt und gleichförmig macht, um das große, ihm bestimmte Heils- und Vorsehungsgut, Christus Jesus, *entgegenzunehmen* und immer mehr zu *seinem Anteil zu machen.* [1] Bei dieser seiner Anpassung und Angleichung wird er in die *beiden* Bezirke der göttlichen Zielursächlichkeit eintreten und so die eigene Zielursächlichkeit auch in zwei Bezirke zerlegen : in den des finis *intentionis* und den des finis *operationis.* Für beide ist und bleibt Christus die große Initiative.

1. Der Christ ist in seiner Ziel- und Zweckbestimmung ein — « homo in Christo » (II. Cor. 12, 2). — ein *in Christus lebender Mensch.*

Der *Christenname :* « homo in Christo » — wird unter der Meisterschaft des hl. Thomas zu einem Lebens*bild* des Christen, in das er in seinem dogmatisch wie aszetisch unübertrefflichen Kommentar zu den paulinischen Briefen viele Einzelzüge eingezeichnet hat ; er wird zu einem Lebens*programm,* das sich zu einer lückenlosen Anleitung zur christlichen Lebensführung und Vollkommenheit auswächst. Wir müssen uns begnügen, auf all diese Herrlichkeiten nur einen flüchtigen Blick zu werfen.

« Wir sind hienieden *in Christus* durch die Gnade », wiederholt der heilige Lehrer bei den verschiedensten Anlässen, beispielsweise in seiner Erklärung zu II. Cor. 1, 21 : « Der uns samt euch in Christus befestigt, ist Gott. » — Wir sind *in ihm,* weil die Gnade uns ihm « *ein- und auferbaut* » (Eph. 2, 20 ; Col. 2, 7), « *eingepfropft* und eingepflanzt » (Rom. 11, 17 ff. ; 6, 5), « *einverleibt* und *einvermählt* » (Eph. 3, 6 ; II. Cor. 11, 2) hat. Dieses Eingehen in Christus bedeutet für uns die Entgegennahme einer *neuen Natur,* eines *neuen, höheren Lebens* und darum im wahrsten Sinne des Wortes eine *Neu-* und *Wiedergeburt.* — Und weil es unsere einzige Ziel- und Zweckbestimmung hienieden ist, « *Menschen in Christus* » zu sein, so müssen wir sagen : « Wir sind nur geboren zur *Wiedergeburt.* Als Wiedergeborene gehören wir auf Erden fortan den beiden Reichen an : wir sind *leib*eigen der Natur und *geist*eigen der Übernatur. — Jeder von uns ist ein Blatt am Baume seiner Nation, das, wenn es vom Baume fällt, welken und dorren muß. Aber wenn wir Blätter am Baume der Nation sind, so sind wir Wiedergeborene zugleich auch noch mehr : Wir sind Reben am Wein-

[1] Supremum autem in creatura spirituali est quod attingit Christum Deum et quodammodo participat eum (S. Thomas in Col. c. I, lect. 4).

stock des Herrn. — In der irdischen Ordnung geboren, *wachsen* wir, wir Wiedergeborenen, wir aus Kindern der Welt in Kinder Gottes Umgeborenen, allmählich hier auf Erden über die Wirklichkeit der Natur schon einer höheren Wirklichkeit zu, sodaß wir in der Zeit schon eines Hauches von Ewigkeit teilhaftig werden. – Und indem wir jeden Tag, den wir erleben, *wieder geboren* erleben, indem wir jeden solchen Tag wieder von neuem um ein Stück dem Jenseits zuwachsen, ins Jenseits einwachsen, mit dem Jenseits verwachsen, ziehen wir zugleich unser ganzes irdisches Tun mit empor, immer mehr mit hinüber, mit hinein, so daß nun auch hier auf Erden alles schon, daß die Zeit selber schon überwachsen wird mit der Ewigkeit. Denn Wiedergeburt stellt nicht ein und für allemal ein statisches Verhältnis her, sie treibt uns dynamisch empor. » — Diese herrlichen Worte über unsere diesseitige Zielbestimmung sprach *Hermann Bahr* im Mai vorigen Jahres in einer Versammlung zu München. [1]

Unsere Berufung, « in Christus zu sein und zu leben » — viventes in Christo Jesu Domino nostro (Rom. 6, 11) — ist der Erhabenheit und Würde, der Bedeutung und dem Einflusse nach die *erste* aller Wirklichkeiten, die uns Gott für unser irdisches Dasein zugeeignet hat. Sie beherrscht und bestimmt den ganzen Verlauf unseres *natürlich-leiblichen* Lebens. Alle kleinen und großen Geschehnisse unseres bereits vergangenen Erdenlebens bis zum gegenwärtigen Augenblicke führen zu ihr hin ; alle zukünftigen bis zum letzten Augenblicke gehen von ihr aus. Mit dem *übernatürlich-geistigen* Lebensgrund, den sie uns einsenkt, gibt sie uns Reichtümer zu eigen, mit denen kein irdisches Gut in Vergleich treten kann : « In ihm sind wir reich geworden an allem » (I. Cor. 1, 5). Wollte man das Inventar dieser Reichtümer aufstellen, so müßte man einen Rundgang durch die Stellungen und Beziehungen machen, in die uns der Gnadenbesitz mit Christus eingeführt hat. Bei den engen Grenzen, die wir uns für unsere Darstellung gezogen haben, kann höchstens die Richtung angegeben werden, in der diese Erhebung vorgenommen werden müßte.

Viventes in Christo Jesu — : Weil es unsere Berufung ist, *in Christo Jesu*, **dem Sohne** *Gottes*, zu leben, so leben wir selber auch in

[1] Sie klingen an Worte des großen Aquinaten an : Nova natura non acquiritur nisi per generationem. Sed tamen haec natura ita datur, quod etiam remanet nostra et ita superadditur. Sic enim generatur participatio in filium Dei, quod non destruitur homo (In Tit. c. III lect. 1 ; in Gal. c. IV lect. 6 ; in Joan. c. III lect. 1 a. 2).

Christi *Gottessohnschaft.* Denn was immer in Christus ist, lautet ein Grundsatz des hl. Cyrill von Alexandrien (thes. ass. 20), das wird auf uns übergeleitet. — « Christus ist der *Ein-* oder *Einzig*-Geborene des Vaters. Aber er wollte nicht *allein* bleiben in seiner Gottessohnschaft. Es gibt viele, die *kinderlos* sind, aber bei fortgeschrittenem Alter andere an Kindesstatt annehmen, also mit ihrem *Willen* tun, was sie vermöge ihrer Natur nicht vermochten. So machen es die Menschen. Wenn aber jemand einen *einzigen* Sohn hat, so hat er um so mehr Freude an ihm, weil er einmal Alleinbesitzer von allem sein und keinen Miterben haben wird, der ihm das Erbe schmälern könnte. Nicht so Gott : Gerade diesen Eingeborenen gesellte er uns in unserer *Menschenkindschaft* zu, damit er nicht mehr *allein* sei in seiner *Gotteskindschaft*, sondern viele an Kindesstatt angenommene Brüder habe. »[1] Und weil wir in Christo, *dem Sohne Gottes* sind, sind wir reich geworden an allem, was Christo in dieser seiner *Gotteskindschaft* eigen ist. Wir sind reich geworden durch eine analoge Anteil- und Besitznahme der *göttlichen Natur* (I-II q. 110 a. 2 ad 2) : « Durch die großen und kostbaren Verheißungen, die uns Gott in Jesus Christus geschenkt hat, sollen wir der göttlichen Natur teilhaftig werden » (2. Petr. 1, 4). — Wir sind reich geworden an Christi *Gotteserkenntnis* (II-II q. 11 a. 1) und Christi *Gottesliebe*, jener, die *ihm* vom Vater zuteil wird und uns in ihm alles Gute zuführt (C. G. III c. 130 ; I q. 20 a. 2 ; II-II q. 23 a. 1). Wir sind reich geworden an Christi *Gottesliebe*, auch jener, die er *zu Gott*, dem Vater, hegt. Denn es ist dieselbe Liebe zu Gott, die *uns*, ebenso wie ihn, alles, was wir von Gottes Güte erhalten, wieder auf Gott hin zurück orientieren läßt (II-II q. 25. 26).

Viventes in Christo Jesu — : Weil es unsere Berufung ist, in Christo Jesu, dem *Gesalbten Gottes*, zu leben, so leben wir selber auch in *Christi Gnadensalbung*. Darüber spricht sich der hl. Thomas folgendermaßen aus : Wir sind *in Christus*. Das aber schreiben wir der Gnade zu, derselben Gnade, in der der Heilige Geist *Christum*, seiner Menschheit nach, gesalbt ; *uns* aber ihm hinzugesalbt und zu Gliedern gemacht hat. Und weil wir in Christo, dem *Gesalbten Gottes* sind, so sind wir reich geworden an allem. Denn durch analoge Anteilnahme an der Salbung Christi, wird diese von ihm, unserm Haupte, auf uns, seine Glieder, weitergeleitet. Darum sagt der Apostel : « Gott

[1] Non sic Deus : Unicum eundum ipsum quem genuerat, misit in hunc mundum, ut non esset unus, sed fratres haberet adoptatos (S. Aug. in Joan. tract. II, 13).

hat uns in ihm gesalbt » (II. Cor. 1, 21) zu seinem König- und Priestertume. [1]

Wie aus den angeführten Beispielen zur Genüge erhellt, reicht unsere Berufung, *in Christo Jesu zu leben*, in *alle* Verhältnisse hinein, die ihn mit *Gott* verbinden. Wir leben in ihm, dem *Heiligen* und *Verehrer*, dem *Knechte* und *Diener Gottes*. Und darum nehmen wir teil an seiner Heiligkeit und Gottesverehrung. In ihm, dem Diener Gottes, kommen wir den Verpflichtungen unseres Diensttums Gott gegenüber voll und ganz nach. — Noch mehr : Unsere Berufung, *in Christo Jesu zu leben*, führt uns auch in seine Beziehungen zu den *Geschöpfen* ein : Wir leben in Christo Jesu, dem *Sohne der allerseligsten Jungfrau* und darum treten wir selber in das *Kindesverhältnis zu Maria* ein. Über dieses liebliche Geheimnis empfing die hl. Gertrudis von Helfta am Weihnachtsfeste (1297 ?) eine wertvolle Belehrung. Sie spricht davon in ihrem « *Gesandten der göttlichen Liebe* », S. 309 : Während unter der Messe gesungen wurde : « Erstgeborener der jungfräulichen Mutter Mariä », dachte ich, daß der Herr passender der « Eingeborene » genannt würde als der « Erstgeborene », weil die unversehrte Jungfrau keinen andern als ihn geboren hat, den sie vom Heiligen Geist zu empfangen verdiente. Hierauf antwortete mir die seligste Jungfrau mit holder Freundlichkeit : « Nein, nicht *Eingeborener*, sondern am passendsten *Erstgeborener* wird mein süßester Jesus genannt, den ich zuerst geboren und nach dem oder vielmehr durch den ich euch alle ihm zu Brüdern und mir zu Söhnen im Herzen der mütterlichen Liebe erwählt und geboren habe. » — Wir leben in Christo Jesu, dem *Streiter* Gottes, dem *Sieger* über Sünde, Tod und Teufel und darum ist der *Kampf* Christi, aber auch der Kampfes*preis* (Phil. 3, 14) und *Sieg* Christi unser Anteil : « Dank sei Gott, der uns alle Zeit zum Siege führt in Christus Jesus » (II. Cor. 2, 14).

Fürwahr, es ist etwas Großes um unsere Berufung, unsere Ziel- und Zweckbestimmung : « *in Christus lebende Menschen zu sein.* » Aber darum ist auch so viel daran gelegen, daß wir dem Mahnwort des Apostels : « Wandelt würdig der Berufung, zu welcher ihr berufen seid » (Eph. 4, 1). Wir tun das, wenn Christus unser *Wirk-* und *Arbeitsziel* — finis operationis — ist.

[1] Ex plenitudine istius unctionis redundavit in omnes suos, sicut unguentum in capite, scilicet Christo, quod descendit in membra. Et ideo dicit : « Unxit nos Deus » (2. Cor. 1, 21), unxit, inquam, in reges et sacerdotes : « Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes » (Apoc. 5, 10 ; 1. Petr. 2. 5). — In 2. Cor. c. I lect. 5.

2. *Des Christen Wirk- und Arbeitsziel ist Christus.*

Am 11. März 1924 empfing der Heilige Vater das « *Direktorium der katholischen Aktion* » für die Diözese Rom in Audienz. In seiner Ansprache führte Pius XI. aus, daß die katholische Aktion ihm teuer sei wie sein Auge : « Was bedeutet denn eigentlich ‚*katholische Aktion*‘ ? — sagte er. — ‚*Aktion*‘ heißt Tätigkeit, Leben, Tun. Das Wesen der katholischen Aktion liegt jedoch im Worte ‚*katholisch*‘. — Was bedeutet ‚*katholisch*‘ ? In etymologischem Sinne heißt es universell, allgemein ; in *eurem* bedeutet es, daß ihr der Kirche angehören wollt. Von der Größe dieser göttlichen Dinge kommt eure Bedeutung. Was sind die kleinen Parteien, die sich bilden und sich wieder teilen, vor der ungeheuren Größe jener Dinge, in deren Mitte wir leben und handeln ! — Wenn man deshalb das Wesen der *katholischen Aktion* ergründen will, muß man sich des *ganzen* Bedeutungsinhaltes des Wortes ‚*katholisch*‘ bewußt sein. Katholizismus heißt aber volles Christentum *im Verein mit Christus*, der es so gewollt hat und mit der Kirche, die von ihm zur Verbreitung desselben errichtet wurde. *Katholische Aktion* bedeutet deshalb Tätigsein in vollem und ganzem Christentum nach dem Willen Jesu Christi. Daraus geht hervor, daß euere Mission in der Ausführung der Gedanken, der Wünsche und Vorschriften Jesu Christi besteht. *Allüberall soll Jesus Christus das Ziel jeder Handlung, jedes Gedankens und Wunsches sein* » (Das Neue Reich, 1924, S. 864).

In uns selber sind wir klein und nichtig, sagt der hl. Augustinus.[1] Und wir bleiben klein und nichtig, so lange wir unsere Ziel- und Zweckbestimmung *in uns selbst* setzen und *uns selbst* zum Mittelpunkt unseres Tuns und Lassens machen. *In Christus* aber sind wir groß und gewichtig. Und wir werden um so größer, je unverbrüchlicher und ausschließlicher Christus unser Eins und Alles, Ziel- und Mittelpunkt unseres Denkens und Wollens ist. Die Vollkommenheit des *göttlichen* Wirkens geht auf uns über, weil es ja auch von Christus ausgeht und wieder zu ihm zurückkehrt, Christus zum Ziel- und Mittelpunkt hat. So lieblich die *Tatsache* ist, daß Gott unsern Willen mit all seinen Wirklichkeiten und Möglichkeiten zu dem seinigen in demselben Wirk- und Arbeitsziel, Christus Jesus, emporziehen will, so lieblich ist die *Art und Weise*, wie er es tut : Bei seiner Losung : « Christus allerwegen », schickt er ihn uns auf all unsern Wegen entgegen, stellt er ihn in den Bereich all unserer Arbeit hinein, damit

[1] Nos autem parvi, sed in Christo magni (In Joan. tract. 21, 1).

wir ihn nun auch unsererseits bei unserer Losung : « Christus allerwegen » überall antreffen und zum Ziel und Ende unseres Tuns und Lassens machen können.

Warum fügt er es in seiner weisheits- und liebevollen Vorsehung, daß überall da, wo sich gläubige Christen ansiedeln, auch *Christus unter den eucharistischen Gestalten* Wohnung nimmt ? — Damit der Christ von heute *bei* Christus, seinem Gott, sein und bei ihm seine Freuden und Leiden, seine Wünsche und Anliegen niederlegen und von ihm Liebe und Geduld, Kraft und Stärke entgegennehmen könne ; damit der Christ von heute das Glück der allerseligsten Jungfrau und der Zeitgenossen Jesu teile, in *räumlich-zeitlicher* Weise in Gottes Gegenwart zu weilen. — Warum hat Gott all unserer Arbeit eine *soziale* Einstellung gegeben ? Warum hat er es so eingerichtet, daß die Arbeit von *Vater* und *Mutter andern* mehr zugute kommt als ihnen selber ? —, daß Lehr- und Amtspersonen, Ärzte und Krankenpfleger vornehmlich im Dienste anderer arbeiten ? —, daß Arbeit*geber* und Arbeit*nehmer* wegen der sozialen Gruppierung und Schichtung der menschlichen Gesellschaft die Frucht ihrer Arbeit andern zuleiten ? — Die Antwort gibt uns das *Verwandlungswort*, das Christus über alle *Hilfsbedürftigen* — und wer gehörte nicht dazu — gesprochen hat : « Wahrlich, ich sage euch : Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan » (Matth. 25, 40). Es ist eben Gottes Losung : « Christus allerwegen. » Und damit es auch des Christen Losung sein könne, hat Gott in seiner Weisheit und herablassenden Güte dafür gesorgt, daß jedwedes berufliche Leben Christum zum Ziel und Ende haben, ein *persönlicher* Dienst für Christus sein kann. — Fürwahr : Nos quidem parvi, in Christo autem magni — ist *Christus* Wirk- und Arbeitsziel, so ist jedwede Arbeit groß und verehrungswürdig, gottgefällig und Gottes Lohnes sicher. Ist sie ja ein bonum caritatis Christi — ein Liebeswerk an Christus.

Noch einer letzten Erwägung wollen wir Raum gewähren. Sie soll das Bild des Christen ergänzen, dessen Initiative überall und in allen Christus Jesus ist. — Warum hat Gott den Christen im religiös-kirchlichen, sozial-wirtschaftlichen und sozial-politischen Leben einer Autorität unterstellt, von der er ihm Leitung und Führung zuteil werden läßt ? — Christi wegen ! Ungezählt sind die Gelegenheiten, in denen wir auf andere hören und Rücksicht nehmen, andern gehorchen und Folge leisten müssen. Sollen wir mit diesem kostbaren und oft mühevoll erworbenen Arbeitsgut Christo fremd und ferne bleiben ?

Keineswegs! — Ein göttliches Wandlungswort: « Wer euch höret, der höret mich » (Luc. 10, 16) gibt Christo eine wahre, wenn auch geheimnisvolle Gegenwart in unsern rechtmäßigen geistlichen und weltlichen Vorgesetzten, uns aber versetzt es in die ehren- und gnadenvolle Lage der Apostel. Wie er ihr « Meister » war, so ist er auch unser Meister, « nicht in einem toten Buche, nicht vom Hörensagen, sondern unser wirklicher lebendiger Meister, zu dessen Füßen wir unsere Widerspenstigkeit niederlegen und auf dessen Stimme wir unseren eigenen Urteilen und Einbildungen entsagen können ». [1]

Auch hier ist wieder das herrliche Wort des hl. Augustinus am Platze: Nos quidem parvi, in Christo autem magni — Wenn wir an *unserm eigenen* Willen Ziel und Richtschnur, Norm und Maß unseres Tuns und Lassens haben wollen, sind wir klein und hinfällig, matt und kraftlos. Richten wir uns aber einzig und allein nach dem *Willen Christi*, so sind wir in jeder Übung des Gehorsams, in jedem Werk der Unterwürfigkeit groß und stark, innerlich frei und selbst herrlich. [2]

Christus, die große Initiative Gottes! — Christus, die große Initiative des Christen. In ihm vereinigen sich in beseligender Eintracht Gottes und des Menschen Willen zu einem Wollen und einem Lieben — voluntates et Dei et hominum concordant in Christo — (S. Thomas in Col. c. I lect. 5). — Wie könnte es auch anders sein, nachdem Gottes Hauptgedanke, Christus, auch unser Hauptgedanke geworden ist. Und *weil* er das geworden ist, so denken wir an nichts *mehr*, als an den *unter* uns und *in* uns gegenwärtigen Gott, Christus. Weder die Arbeit, noch die Politik, noch die Presse, noch die Wirtschaft, noch der Sport dürfen auch nur im entferntesten so sehr unser Gedächtnis, unsern Verstand und Willen beschäftigen, wie Christus. Warum nicht? — Weil Christus, das große Vorsehungsgut Gottes für uns Menschen, das Eine und Einzige ist, in dem wir alles das erkennen, beurteilen und bewerten müssen; kurz: weil Christus Jesus die große Initiative des Christen ist (De Veritate, q. 12 a. 3 ad 2).

(Fortsetzung folgt.)

[1] *P. W. Faber*, Rede vom 1. Januar 1860: *Über die opferwillige Hingebung an den Papst*, S. 18.

[2] Unusquisque operans sumit regulam operis sui a fine. Unde si Christus est finis vitae nostrae, vitam nostram debemus regulare non secundum voluntatem nostram, sed secundum voluntatem Christi (S. Thomas in 2. Cor. c. V lect. 3; II-II q. 81 a. 7).

Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia

Per P. Mag. Franciscum MARÍN-SOLA O. P.,
Professorem in Universitate Friburgensi.

Ut ipse titulus huius articuli satis indicat, non intendimus directe tractare de causalitate physica sacramentorum neque de eorum reviviscentia, sed tantum novam solutionem proponere pro concordia utriusque doctrinae.

Plerique enim illorum theologorum qui extra scholam D. Thomae versantur, exhibent doctrinam thomisticam circa causalitatem instrumentalem *physicam* respectu gratiae ut omnino inconciliabilem cum doctrina hodie communi circa sacramentorum reviviscentiam, atque asserunt omnes solutiones quas hucusque thomistae adhibuerunt pro utriusque doctrinae concordia, esse omnino insufficientes. Unde cum doctrina causalitatis physicae sacramentalis non sit nisi doctrina *particularis* scholae thomisticae, et doctrina de sacramentorum reviviscentia iam hodie evaserit doctrina *communis*, fidenter concludunt standum esse doctrinae de sacramentorum reviviscentia, atque reiiciendam doctrinam de eorum physica causalitate.

Audiatur inter multos alios qui citari possent, clarissimus Pourrat : « Le système de la causalité physique, qu'il soit interprété par Cajetan ou par Suarez, demeure déroutant pour l'esprit. *Mais ce qui est plus grave, c'est qu'il paraît être en opposition avec la doctrine théologique de la réviviscence des sacrements.* Au temps de Suarez, la réviviscence du baptême était admise par tous à la suite de saint Augustin, et regardée comme certaine ; celle de plusieurs autres sacrements était considérée comme probable. Lorsqu'un sacrement est reçu d'une manière ‚fictive', c'est-à-dire avec des mauvaises dispositions, il ne

produit pas la grâce. Il la produira dans la suite, lorsque le sujet se convertissant ôtera de son âme l'obstacle à la grâce. *Or, la théorie de la causalité physique est radicalement impuissante à expliquer ce fait,* car la causalité physique exige rigoureusement la coexistence de la cause et de l'effet, et, dans la réviviscence, le sacrement opère la grâce, lorsqu'il n'existe plus depuis longtemps. Vazquez expose triomphalement cette difficulté dans sa vigoureuse critique du système thomiste. *Au fait, personne ne pouvait la résoudre.* Les anciens scolastiques s'en tiraient en niant la réviviscence, c'était une défaite. D'autres, encore à l'époque de Suarez, ne l'admettaient que pour les sacrements qui impriment un caractère, celui-ci remplirait le rôle de cause physique dans la réviviscence. Mais de quel droit restreindre la réviviscence à quelques sacrements ? Les plus raisonnables « avouaient ingénument », dit Vazquez, que, dans les cas de réviviscence, les Sacrements n'agissent pas comme des causes physiques, mais que c'est Dieu qui, en considération du sacrement administré, répand lui-même la grâce dans l'âme. *C'était avouer aussi le déficit du système, en faire toucher du doigt le point irrémédiablement faible.* »[1]

Citemus etiam hodiernum theologum Van Noort : « *Nullo modo intelligitur,* quomodo *causalitas physica* sustineri possit .... in casibus *reviviscentiae,* ubi gratia datur, quando signum sacramentale iam diu et totaliter praeteriit, physice non amplius existit. Responsa theologorum videre est, v. g. apud Billuart, Reinhold, Gutberlet ; *sed cum insufficientia videantur ad difficultates solvendas, ea non refero.* »[2]

Simili modo loquuntur alii theologi quamplurimi. Ut ergo ostendamus non esse impossibilem, imo nec difficilem, concordiam inter reviviscentiam sacramentorum et eorum causalitatem physicam, duo faciemus : Primo, examinabimus duas solutiones quas communiter adhibent thomistae. Secundo, afferemus novam solutionem, ex ipsis principiis doctrinae thomisticae desumptam, et quae, nostro iudicio, melius et plene solvit quaestionem. Sed, ante omnia, quaedam breviter praenotanda sunt circa statum quaestionis de reviviscentia sacramentorum inter theologos recentiores.

Doctrina hodierna circa reviviscentiam. — Notum est in quo consistat reviviscentia sacramentorum, in eo scilicet quod sacramentum

[1] *Pourrat,* La théologie sacramentaire, 4[me] édition (Gabalda, Paris 1910), pag. 172–173.

[2] *Van Noort,* De sacramentis, fasciculus prior (Amstelodami, 1910) nº 56, pag. 48.

valide susceptum, sed cum obice, non producat gratiam in eius receptione, sed postea, quando obex tollitur.

Ad sciendum autem quae sacramenta reviviscant, optimum est dividere sacramenta in tres classes : *a*) sacramenta quae imprimunt characterem et quae proinde nunquam iterari possunt, sicut baptismus, confirmatio et ordo ; *b*) sacramenta quae, quamvis non imprimant characterem, non tamen possunt iterari durante certo tempore, ut extrema unctio durante eodem periculo mortis et matrimonium durante vita coniugis ; *c*) sacramenta quae non imprimunt characterem et possunt quolibet tempore iterari, ut poenitentia et eucharistia.

Circa primam classem, scilicet baptismum, confirmationem et ordinem, opinio hodie *communis* est quod possunt reviviscere, et quod eorum potentia reviviscendi est perpetua.

Circa secundam classem, scilicet extremam unctionem et matrimonium, opinio hodie *fere communis* affirmat quod possunt etiam reviviscere, sed quod eorum potentia reviviscendi non perdurat nisi pro tempore quo iterari non possunt ; scilicet durante eodem periculo mortis pro extrema unctione, et durante vita coniugis pro matrimonio.

Circa tertiam tandem classem, scilicet poenitentiam et eucharistiam, opinio *communior* tenet quod non reviviscunt. De poenitentia enim non solum non constat quod reviviscat, sed nec quod possit esse simul valida et informis. [1] De eucharistia autem non solum non constat quod reviviscat, sed etiam opinio asserens eius reviscentiam reputatur a S. Alphonso Liguori ut *absurda*. [2]

[1] « Utrum possit esse confessio informis et valida ? . . . . Partem affirmativam videtur asserere auctor (scilicet, D. Thomas) hic, q. 9 art. 1, et eam tenent antiquiores thomistae : quia tamen infra, q. 29 art. 8, videtur hanc sententiam retractare, *partem negativam tenent hodie plures thomistae et extranei communiter.* Unde dico : Non videtur posse dari sacramentum poenitentiae informe et validum » (*Billuart*, De sacramento poenitentiae, diss. 7 art. 1).

[2] « Recte autem Lugo, Croix cum Suarez, Coninck, Filliuccio etc. *communiter*, contra alios, negant hoc (scilicet reviviscentiam) de *eucharistia* . . . . E converso in hoc sacramento sequeretur *absurdum*, quod sacerdos qui pluries in sua vita sacrilege celebrasset, si in morte cum remissa attritione confiteretur, reciperet totum cumulum gratiarum tot sacrilegarum communionum ; immo, quo saepius indigne celebrasset, eo uberius gratiis ditaretur », (S. Ligorius, Theol. Mor., lib. VI, nº 87). « De eucharistia negat (reviviscentiam) Divus Thomas : tum quia non imprimit characterem, et potest iterari toties quoties ; tum quia alias sequeretur quod qui toto vitae tempore innumeras communiones indignas fecisset, fieret in fine vitae sanctissimus, si vere poeniteret, quod est *absurdum* » (*Billuart*, De baptismo, diss. 4, art. 2, in fine).

Hoc non obstat quominus eucharistia, quamdiu species sacramentales remanent in stomacho, possit causare gratiam, si removeatur obex. Cum enim

Possumus itaque doctrinam hodiernam circa reviviscentiam sacramentorum resumere per sequentia verba sapientissimi P. Prümmer : « *Quinque sacramenta, si sint informia, reviviscunt, nempe baptismus, confirmatio, extrema unctio, ordo, matrimonium ; duo autem sacramenta informia non reviviscunt, scilicet eucharistia et poenitentia.* »[1]

In quo sita sit difficultas. — Quando agitur de concordanda reviviscentia sacramentorum cum eorum causalitate physica, nulla extat difficultas respectu baptismi, confirmationis et ordinis. Haec enim sacramenta, quotiescumque valida sunt, etiamsi sunt informia propter obicem, imprimunt characterem. Character autem est aliquid reale et physicum. Potest ergo hic character assumi a Deo tamquam instrumentum physicum productionis gratiae seu reviviscentiae. Haec solutio iam adhibita est ab ipso D. Thoma pro explicanda reviviscentia baptismi, et eadem omnino est ratio pro confirmatione et ordine. Unde respectu horum trium sacramentorum vix adversarii thomistarum in obiiciendo aut thomistae in respondendo insistunt.[2]

sacramentum adhuc permaneat, non indiget aliqua reviviscentia ad causandam gratiam. Si enim species evomerentur et sumerentur ab altero, certum est quod possent causare gratiam sine ulla omnino reviviscentia.

[1] Manuale theologiae moralis, tom. III, nº 42.

[2] « Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in baptismo imprimitur *character*, qui est immediata causa *disponens* ad gratiam ; et ideo, cum fictio non auferat characterem, recedente fictione, quae effectum characteris impediebat, character, qui est praesens in anima, incipit habere effectum suum : et ita baptismus, recedente fictione, effectum suum consequitur » (D. Thomas, IV Sent. dist. 4 q. 2 a. 2 quaestiuncula 3). « Quando aliquis baptizatur, accipit *characterem* quasi *formam*, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet quod, remota ea per poenitentiam, baptismus consequatur suum effectum » (Sum. theol. III, q. 69 a. 10).

Fortasse non erit abs re notare quod, ex eo quod D. Thomas comparat characterem respectu gratiae cum dispositione respectu formae et cum ipsa forma respectu effectus, non debet aliquis imaginari quod character baptismalis sit ex natura sua aliquid *activum* respectu gratiae. Character enim baptismalis non est nisi potentia *passiva*, et ordinatur non ad causandam gratiam, sed ad recipienda valide alia sacramenta. Illae ergo comparationes D. Thomae, ut opportune observat Cajetanus, non sunt nisi analogiae exemplificativae, seu « accommodatio quaedam similitudinaria ad manuducendum intellectum novitiorum ut percipiant quomodo baptismus, recedente fictione, incipit valere ad salutem » (Cajetanus in III q. 69 a. 10). Sicut enim, quando sacramenta ministrantur, ritus sacramentales causant physice gratiam, non per aliquam virtutem quam ex propria natura habeant, sed per virtutem transeuntem qua assumuntur ut instrumenta a Deo ; ita etiam, quando reviviscit baptismus, character baptismalis non agit in reviviscentia, nisi quia assumitur a Deo ut instrumentum actionis. Jam vero ad hoc quod aliquid possit assumi a Deo ut instrumentum physicum causationis gratiae vel cuiuslibet alterius effectus instrumentaliter causabilis, est omnino

Difficultas existit tantum respectu aliorum sacramentorum, quomodo scilicet possint causare *physice* gratiam in momento reviviscentiae. Talia enim sacramenta, cum valide sed informiter recipiuntur, neque gratiam causant, neque characterem. Videntur ergo nullum effectum physicum relinquere in recipiente. Quod autem non existit physice neque in seipso neque in aliquo effectu relicto, non potest physice agere. Ergo evidens videtur quod ea sacramenta, quando reviviscunt, non causant physice gratiam, sed tantum moraliter. Semel autem concesso quod sacramenta non agunt physice in eorum reviviscentia, ruere videtur vis probativa omnium textuum S. Scripturae et Sanctorum Patrum, quibus thomistae adstruere nituntur causalitatem physicam sacramentorum : tales enim textus aut habent vim probativam pro omnibus casibus aut pro nullo. Praeterquam quod absonum videtur admittere in sacramentis duplicem modum agendi specie distinctum : modum scilicet *physicum* in eorum fructuosa receptione, et modum agendi *moralem* quando, infructuose recepta, postea reviviscunt.

Haec est summa difficultatis, et quidem, juxta adversarios thomistarum, summa difficultas.

Prima solutio quorumdam thomistarum. — Ad hanc obiectionem, quidam thomistae, ut Gonet et Billuart, respondent concedendo quod nihil potest physice agere, nisi physice existat in seipso vel in aliquo effectu suo ; concedendo etiam quod ea sacramenta, de quibus est sermo, non existunt physice in seipsis neque in aliquo effectu, quando reviviscunt ; concedendo proinde quod in reviviscentia non possunt agere physice, sed tantum moraliter.

Sed firmiter negant quod ex hoc ruat vis probativa textuum S. Scripturae et Sanctorum Patrum. S. Scriptura enim et Sancti Patres loquuntur de casu communi in receptione sacramentorum, quando scilicet digne recipiuntur ; non de casu extraordinario et anormali, quando scilicet recipiuntur indigne.

Neque hoc est, reponunt hi thomistae, assignare duplicem modum *agendi* in sacramentis : sed unum tantum modum agendi, proportionaliter tamen ad modum *existendi*. Modus enim agendi sequitur ad

indifferens quod id quod assumitur ut instrumentum sit substantia vel accidens, activum vel passivum, magnum vel parvum, dummodo revera sit aliquid *physicum*, ut abs dubio est character baptismalis. Unde, ut iterum recte observat Cajetanus, « *vana videtur sollicitudo quaerentium quid aut quomodo operetur character, recedente fictione, ad gratiam baptismalem* » (Cajetanus, loc. cit.)

modum existendi. Sacramenta autem existunt physice in momento receptionis ; sed existunt tantum moraliter in momento reviviscentiae. Non est ergo absonum, sed plane logicum, asserere quod agunt physice quando digne recipiuntur, et quod agunt moraliter quando, indigne recepta, postea reviviscunt. [1]

Defectus huius primae solutionis. — Haec ergo prima solutio thomistarum est plane logica et cum principiis thomisticis omnino cohaerens. Habet tamen triplicem defectum.

Primo, quod videtur nimium cedere adversariis, concedendo illis quod sacramenta non agant physice in aliquo casu, scilicet in reviviscentia.

Secundo, quod videtur per hoc, apparenter saltem, enervare vim probativam textuum Scripturae et Traditionis qui sine ulla exceptione loquuntur de causalitate omnium sacramentorum.

Tertio, quod haec responsio, non modo non quietat adversarios, sed potius facit illos exultare atque triumphum canere quasi de reportata victoria.

Radix horum defectuum in eo est quod tam adversarii in obiiciendo, quam thomistae in respondendo, supponunt quod sacramenta, de quibus agimus, nullum effectum physicum relinquunt in recipiente, unde possit postea actio physica sacramenti locum habere in reviviscentia. Haec suppositio, ut videbimus, negari debet. Unde alii thomistae, iam a saeculo decimo septimo, secundam responsionem addiderunt.

Secunda solutio quorumdam aliorum thomistarum. Haec secunda solutio consistit in affirmando quod omne sacramentum valide susceptum, etiam si non imprimat characterem, producit semper in

[1] « *Verior* tamen ac *probabilior* est solutio et doctrina aliorum thomistarum, asserentium sacramenta quae non imprimunt characterem, recedente fictione, *non causare gratiam physice, sed solum moraliter* » (*Gonet*, De sacramentis, disp. 3 a. 3, nº 81, edit. Vives, tom VI, pag. 78).

« Esto nullum sacramentum ficte susceptum conferret physice gratiam recedente fictione, *ut probabilius est de sacramentis non imprimentibus characterem*, nihil inde contra conclusionem nostram, quae intelligenda est de sacramentis, quando concurrunt omnes conditiones requisitae ad causalitatem physicam, quorum prima est realis existentia causae. Neque inde inferas cum Tournely ‚nullum eo in casu locum habere quotquot generatim ex Scripturis et Patribus pro physica sacramentorum efficientia‘ congessimus. Quidni enim S. Scriptura et Patres loquuti sunt de sacramentis secundum quod *usu communi* recipiuntur et recipi debent, salvisque rerum naturis et conditionibus requisitis ? » (*Billuart*, De sacramentis in communi, diss. 3, art. 2.)

subiecto aliquem effectum physicum, per quem postea sacramentum agit physice in momento reviviscentiae. Hic effectus physicus est quaedam determinatio seu modificatio relicta a sacramento *in voluntate* illius qui se libere subiecit receptioni sacramenti. Omne enim sacramentum, dicunt hi thomistae, exigit ad sui validitatem in adultis *actum liberae voluntatis* quo homo se subiicit receptioni seu actioni sacramenti. Haec libera subiectio, seu hic actus subiectionis, modificatur ab ipso sacramento : et sicut actus voluntarius, quamvis transeat actualiter, remanet virtualiter in voluntate, ita remanet virtualiter modificatio a sacramento causata. Mediante ergo hac determinatione quae physica est et physice, quamvis virtualiter, remanet in voluntate, causatur physice gratia in momento reviviscentiae seu sublato obice.

Unde ab obiectionem quod sacramentum non existit physice in momento reviviscentiae, ac proinde non potest physice agere, hoc modo respondent : non existit physice *in seipso*, concedo ; non existit physice *in aliquo effectu seu vestigio physico*, relicto ab ipso sacramento *in voluntate* suscipientis, nego.

Haec solutio adhibetur ab eximio thomista Didaco Nuno, iam ab initio saeculi decimi septimi ; a Joanne a S. Thoma acceptatur ac, pro more, profundius ac fusius exponitur ; a Gonet et Billuart breviter insinuatur, sed ut minus probabilis quam alia prima solutio ; a thomistis posterioribus, qui eam solutioni primae praeferre videntur, libenter admittitur. [1]

Difficultates huius secundae solutionis. — Nostro quidem iudicio,

[1] « Secundo respondent alii, relinqui a sacramento determinationem *in voluntate* quae se illi subiecit (et), recedente fictione, vi talis determinationis sacramentalis, seu ex sacramento relictae et modificatae, resultare effectum gratiae in sacramentis quae non imprimunt characterem » (*Gonet*, De sacramentis, loc. cit).

« Respondeo cum pluribus, sacramenta quae imprimunt characterem, ficte suscepta, recedente fictione, causare physice gratiam ; quia remanent in charactere quem Deus elevat, ut, recedente fictione, producant gratiam. Id etiam *probabile* reputat Joannes a Sto. Thoma de aliis sacramentis, inquantum relinquunt *in voluntate* determinationem qua se subiecit sacramento : quae determinatio ut virtus sacramenti *physica* operatur, recedente fictione ; sicut ex amore finis manet *in voluntate* determinatio physica qua se determinat ad media » (*Billuart*, De sacramentis in communi, diss. 3, art. 2).

« Respondetur cum Joanne a S. Thoma, Billuart etc., remanere *in voluntate* quae se determinavit ad sacramentum suscipiendum, impressionem quandam seu *vestigia physica*, quibus potest Deus uti ad gratiam producendam » (*Hugon*, Tractatus dogmatici, tom. 4, pag. 83). Textus Joannis a S. Thoma et Didaci Nuno citabuntur infra.

haec secunda solutio, nisi modificetur, offert gravissimas difficultates. Sufficiat indicare, inter alias, tres sequentes :

Prima est quod, iuxta hanc solutionem, *omnia* omnino sacramenta, etiam sacramentum ipsum eucharistiae, possunt reviviscere. Jam vero hoc non tantum reputatur hodie a theologis ut parum probabile, sed etiam videtur ducere ad consequentias *absurdas*, ut iam supra vidimus ex S. Alphonso Liguorio et Billuart. [1]

Secunda difficultas est quod haec potestas reviviscendi non tantum esset communis omnibus sacramentis, sed etiam *perpetua*, quamdiu saltem non retractatur actus liber quo voluntas acceptavit sacramentum seu illi se subiecit. Unde posset sacramentum extremae unctionis reviviscere, quando iam infirmus plene convaluit, et sacramentum matrimonii quando iam coniux, altero coniuge mortuo, viduus est factus. Quod non tantum videtur esse contra sensum communem theologorum, sed nec satis apparet ad quid deservire possit gratia *sacramentalis* extremae unctionis pro sano, aut matrimonii pro viduato.

Tertia denique difficultas in eo consistit quod in hac secunda solutione thomistica duplex assignatur via omnino distincta pro reviviscentia. Quaedam enim sacramenta, ut illa quae imprimunt characterem, dicuntur reviviscere per determinationem relictam in ipso charactere, seu per viam *intellectus*, qui est subiectum characteris. Alia autem, quae characterem non imprimunt, dicuntur reviviscere per determinationem relictam in *voluntate*, seu per viam voluntatis. Jam vero, omnino arbitrarium videtur assignare duplicem viam specie distinctam pro explicanda proprietate communi et univoca qualis est reviviscentia.

Proponitur nova solutio. — Nisi nos vehementer animus fallit, potest alia inveniri solutio quae non solum vitat praedictas difficultates

[1] « Secunda sententia docet *omnia* prorsus sacramenta reviviscere sublato obice .... Ita Haine .... Hanc sententiam vocat S. Alphonsus *absurdam* » (*Prümmer*, Manuale theologiae Moralis, tom. 3, nº 42). Potuisset P. Prümmer addere quod non solum Haine, sed etiam Joannes a S. Thoma et omnes illi thomistae qui admittunt hanc secundam solutionem, de qua nunc loquimur, debent tenere et de facto tenent quod *omnia* sacramenta, etiam eucharistia, reviviscunt. Unde haec duplex solutio thomistica produxit respective in thomistis duplicem tendentiam oppositam circa reviscentiam sacramentorum. Qui primam solutionem tenent, habent tendentiam ad limitandum, quantum fieri possit, numerum sacramentorum quae reviviscunt, ut limitetur numerus casuum in quibus sacramenta non agant physice, sed moraliter. E contrario, qui sequuntur solutionem secundam, ipso facto coguntur extendere reviviscentiam ad omnia sacramenta, nullo omnino excepto.

seu inconvenientia, sed etiam spontanee fluit ex principiis D. Thomae circa naturam sacramentorum. Haec solutio fundatur in ea doctrina D. Thomae, satis communiter a theologis admissa, quod character baptismalis est *potentia passiva receptionis validae omnium aliorum sacramentorum*, seu potentia physica ex natura sua ordinata ad valide recipiendum caetera sacramenta. [1]

Quicumque hanc doctrinam bene penetraverit, perveniet necessario ad hanc consequentiam : « Omne sacramentum valide receptum debet producere in sua propria potentia receptiva, seu in charactere baptismali, aliquam modificationem physicam, sive perpetuam, sive temporaneam, sive pure transeuntem. » *Si haec consequentia vera sit*, iam planum erit quod ea sacramenta quae producunt modificationem physicam perpetuam, poterunt perpetuo physice reviviscere ; illa autem quae producunt modificationem physicam temporaneam, poterunt physice reviviscere, sed tantum quamdiu durat ipsa modificatio ; illa denique quae modificationem nonnisi pure transeuntem seu momentaneam producunt, non poterunt reviviscere.

Quod autem praedicta consequentia sit vera, hoc est, quod omne sacramentum valide susceptum debet producere aliquam modificationem realem et physicam in propria physica potentia passiva, seu in charactere baptismali, posset probari a priori ex ipsis principiis D. Thomae sequenti modo : Omnis potentia modificatur physice per proprium actum ; sicut autem actus proprius potentiae activae est *agere*, ita etiam actus proprius potentiae passivae est *recipere;* unde sicut omnis potentia activa modificatur physice per *productionem* proprii actus, ita omnis potentia passiva modificatur physice per *receptionem* proprii actus ; atqui actus proprius potentiae passivae, quae dicitur character baptismalis, est *receptio* sacramenti *validi* : ergo per receptionem cuiuslibet sacramenti validi modificatur physice character baptismalis recipientis sacramentum.

Quia tamen hic modus probandi esset pro multis nimis abstractus et minime clarus, satius erit eandem consequentiam inductive probare examinando quodlibet sacramentum in particulari. Videbimus patenter quomodo baptismus producit potentiam physicam receptivam sacra-

[1] « Per Baptismum homo accipit *potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta*. Unde .. *character* imprimitur *per* baptismum » (*D. Thomas*, Sum. theol. III, q. 63 a. 6). « Unde respondetur, characterem baptismalem esse *potentiam passivam*, non *ad suscipiendum* naturaliter, sed *sacramentaliter omnia alia sacramenta* et effectus eorum » (*Joannes a S. Thoma*, Cursus Theol., De sacramentis, disp. 25, art. 2, nº 130, edit. Vives, vol. IX, pag. 352).

mentorum, seu ipsum characterem baptismalem ; quomodo confirmatio et ordo producunt in ipso charactere baptismali modificationem physicam perpetuam ; quomodo extrema unctio et matrimonium producunt in eodem charactere modificationem physicam temporaneam ; quomodo denique in eodem charactere non producunt poenitentia et eucharistia nisi modificationem instantaneam seu pure transeuntem.

Incipiamus examinando sacramentum baptismi. Antequam homo baptismum recipiat, *non potest* recipere valide alia sacramenta. Postquam vero iam baptismum recepit, *potest* alia sacramenta valide recipere. « Non posse » et « posse » sunt affirmationes reales et physicae, et supponunt modificationem realem et physicam operatam in subiecto. Haec modificatio consistit, ut omnes scimus, in charactere baptismali, qui est *potentia* realis et physica receptionis validae caeterorum sacramentorum. Quia haec modificatio est aliquid physicum, potest assumi a Deo tamquam instrumentum physicum reviviscentiae ; quia est perpetua, virtus reviviscentiae baptismi est etiam perpetua.

Veniamus ad sacramenta confirmationis et ordinis. Antequam homo *baptizatus* recipiat haec sacramenta, *potest* vere et realiter illa valide recipere. Postquam autem semel illa recepit, iam *non potest* amplius valide recipere illa. Transitus de posse ad non posse, seu de potentia valida ad potentiam perpetuo ligatam, fieri nequit nisi recipiendo aliquam modificationem physicam. Quia haec modificatio est physica, potest esse instrumentum physicum reviviscentiae ; quia est perpetua, virtus reviviscentiae in confirmatione et ordine, sicut in baptismo, est perpetua.

Videamus nunc sacramenta extremae unctionis et matrimonii. Antequam homo baptizatus recipiat haec sacramenta, potest valide illa recipere. Postquam autem illa recepit, iam *non potest* amplius valide recipere extremam unctionem durante eodem mortis periculo, nec matrimonium durante vita alterius coniugis. Transitus de posse ad *non posse*, seu de potentia soluta ad potentiam ligatam respectu ad rem physicam, qualis est receptio valida sacramentorum, supponit modificationem physicam factam in potentia receptiva sacramenti, seu in charactere baptismali. Quia haec modificatio est aliquid physicum, potest esse instrumentum physicum ad reviviscentiam ; quia non est perpetua, sed durante tempore determinato, virtus reviviscentiae non durat nisi per idem spatium temporis ; scilicet, virtus reviviscentiae extremae unctionis non remanet nisi durante eodem mortis periculo, nec virtus reviviscentiae matrimonii nisi durante vita coniugis.

Restant sacramenta eucharistiae et poenitentiae. Antequam christianus illa recipiat, *potest* valide illa recipere ; et etiam postquam illa recepit, **potest** adhuc illa de novo et statim recipere valide, toties quoties illi placuerit. Ergo potentia recipiendi vel nullam, vel pure transeuntem modificationem physicam accepit per haec sacramenta. Ideo non possunt physice reviviscere.

Sicut ergo in aliqua potentia receptiva, v. gr. in silice vel in marmore, potest fieri aliqua impressio physica *perpetua* per stilum ferreum, ut volebat Job sermones suos scribi ; vel aliqua impressio *temporanea*, sicut per attramentum ; vel aliqua impressio *pure transitoria*, sicut per halitum oris vel per liquidum omnino volatile, quod nullum vestigium relinquit ; vel etiam sicut quaedam percussiones relinquunt cicatricem perpetuam, quaedam temporalem, quaedam nullam : ita quaedam sacramenta, ut baptismus, confirmatio et ordo, producunt semper modificationem physicam perpetuam, et quia est perpetua, vocamus illam characterem ; quaedam alia, ut extrema unctio et matrimonium, inducunt etiam modificationem physicam, sed quae non perdurat nisi per tempus determinatum ; quaedam denique, ut eucharistia et poenitentia, non producunt nisi modificationem momentaneam, seu quae transit cum ipsa sacramenti receptione.

Quemadmodum igitur, *in ordine naturali*, datur duplex actio : *actio creativa* nempe, per quam Deus producit primum subiectum seu primam potentiam in qua recipi debent posteriores actiones, et *actio modificativa* per quam posteriores agentes non creant, sed tamen plus minusve modificant physice potentiam passivam primo creatam : ita etiam analogice, *in ordine sacramentali*, per baptismum, qui est quasi nova creatio supernaturalis, de novo et ex integro producitur, et non tantum modificatur, ipse character baptismalis, qui est prima potentia receptiva omnium posteriorum actionum sacramentalium. Cum vero hic character baptismalis sit vera et propria et *physica* potentia, non ad *fructuose*, sed ad *valide* recipiendum omnia caetera sacramenta, naturale est quod per receptionem *validam*, etiam infructuosam, aliorum sacramentorum modificetur *physice* — per modificationem sive perpetuam, sive temporalem, sive transeuntem — ipse character baptismalis, sicut omnis potentia passiva modificatur physice per receptionem proprii actus.

Triplex confirmatio huius solutionis. — In confirmationem huius solutionis potest adduci triplex consideratio.

Prima est, quod in hac solutione non amplius locum habet ulla

ex illis tribus difficultatibus quas assignavimus in secunda solutione. Nam in hac nova solutione : *a*) non omnia sacramenta, sed tantum quinque, possunt reviviscere ; *b*) etiam illa quae reviviscere possunt, non omnia habent vim perpetuam reviviscentiae, sed quaedam habent perpetuam, quaedam temporalem ; *c*) unica et homogenea via reviviscendi assignatur pro omnibus sacramentis quae reviviscunt, scilicet via modificationis physicae relictae *in charactere baptismali ab ipso sacramento* valide recepto.

Secunda est, quod in hac nova solutione assignatur, a priori et ex ipsa natura characteris baptismalis, ratio explicativa illius doctrinae quam hodierni moralistae satis communiter docent circa reviviscentiam sacramentorum. Theologi enim hodierni, ut iam vidimus ex citatione P. Prümmer, sine aliquo respectu ad causalitatem physicam aut moralem, nec ad modificationem vel non modificationem characteris, et ducti tantum a natura cuiuslibet sacramenti et ab impossibilitate percipiendi aliter eius effectum, perveniunt ad hanc conclusionem, quod scilicet non omnia sacramenta reviviscunt, sed tantum quinque ; et quod ex his quinque non omnia perpetuo reviviscunt, sed quaedam perpetuo, quaedam per certum tempus. Jam vero in hac nostra nova solutione non solum pervenitur ad eamdem conclusionem per aliam viam, sed etiam assignatur ratio a priori et ex ipsa natura sacramentorum, quare non omnia, sed quaedam tantum, reviviscant ; et quare quaedam habeant vim reviviscendi perpetuam, quaedam vero temporalem.

Tertia confirmatio, quae gratissima erit omnibus thomistis, illis praesertim qui quasi perhorrescunt quidquid vel minimam speciem habeat innovationis, sumitur ex ipso Joanne a S. Thoma. Quamvis enim hic praeclarissimus et nunquam satis laudandus thomista sit propugnator illius secundae solutionis quam supra exposuimus, et in qua affirmatur quod ideo sacramenta possunt physice reviviscere, quia relinquunt modificationem physicam *in voluntate ;* tamen postea addit, quod relinquunt hanc modificationem « potius *in intellectu* », per quod iam amplius accedit ad veram solutionem ; ac tandem, in solutione alterius obiectionis, satis indicat quod haec modificatio physica relinquitur in *charactere baptismali*, in quo tandem coincidit cum ipsa solutione quam tamquam novam proposuimus. Tamen etiam in his textibus adhuc miscet cum charactere baptismali *actus* voluntatis et, quod gravius est, non pervenit ad videndum quod haec modificatio characteris baptismalis non est perpetua in omnibus sacra-

mentis, sed vel perpetua, vel temporanea, vel pure transiens, iuxta peculiarem naturam cuiuslibet sacramenti. Ne autem aliquis putet nos non recte interpretare mentem Joannis a S. Thoma, citemus eius verba :

« Diximus ergo, quod illa virtus relicta a sacramentis, est determinatio passiva subiecti, qua *voluntarie* se subiicit sacramento, et ab ipso modificatur, talisque susceptio (subiectio ?) physice manet, et ratione illius physice sacramentum potest causare obice sublato .... Illa autem virtus *videtur manere in voluntate*, qua (quae ?) se determinavit ad illam susceptionem : sicut enim virtualiter manet *affectus* illi sacramento, quod semel suscepit, ita et vicissim sacramentum modificat talem virtualem *affectum*, ut sit *affectus* sacramentalis habens applicatum sacramentum, *vel potius in intellectu*, quo per fidem *voluit* uti symbolo protestativo christianae religionis .... Ad primam confirmationem respondetur .... quod si ista determinatio corrumpitur, quatenus se habet ut dispositio vel habitus, non tamen corrumpitur, prout est *determinatio characteris*. Character enim indelebiliter est determinatus ad sacramenta valide suscipienda, unde modificat actus quibus homo ad sacramenta se determinat, et *ex talibus actibus relinquitur* etiam actu vel virtute *modificatus character*, non per habitum sibi supperadditum, sed per modificationem, quia character non habet producere actus, sed modificare : *et ista modificatio est etiam perpetua.* » [1]

Huic solutioni praeiverat Didacus Nuno per sequentia verba : « Secundo respondetur, quod cum adultus iustificetur *propriis actibus, illi actus* determinant *intellectum* et *voluntatem* ipsius vere et realiter : *quae determinatio* manet et existit formaliter, tamquam realis modus *intellectus et voluntatis ;* iste igitur modus cum sit entitas realis, potest postea, recedente fictione, elevari a Deo ad causandam gratiam physice ; elevatur autem *inquantum est effectus et virtus sacramenti :* et sic existit sacramentum virtualiter per illam virtutem et physice causat gratiam ; quemadmodum volitio finis physice causat volitionem mediorum per hoc quod existit virtualiter, quamdiu est volitio mediorum, licet non existat formaliter eo quod iam est transactus. » [2]

Quicumque praecedentes textus attente legerit, perspiciet quod conceptio horum insignium thomistarum, quam thomistae posteriores plus minusve sequuntur, circa reviviscentiam physicam sacramentorum,

[1] *Joannes a S. Thoma,* De sacramentis, disp. 24, a. 1, nn. 265, 266 et 272 ; édit. Vives, vol. IX, pag. 200–202.

[2] *Didacus Nuno,* Commentaria in III p. Divi Thomae, q. 52, a. 7, pag. 426, Vallisoleti, 1601.

integratur ex tribus elementis : *a*) *actus* voluntarii quibus homo libere se subiicit susceptioni sacramenti, et qui, modificati a sacramento, modificant characterem baptismalem et quatenus tales, perpetuo virtualiter manent ; *b*) *modificatio characteris* baptismalis per tales actus voluntatis a sacramento modificatos ; *c*) *perpetuitas* huius modificationis.

Si ex his tribus elementis reiiciamus, ut reiici debent [1], primum et tertium, et si praeterea, in secundo elemento per « modificationem characteris » intelligamus non modificationem factam ab *actibus* suscipientis sacramentum, sed factam *ab ipso sacramento*, quae modificatio non est perpetua in omnibus sacramentis, sed perpetua in baptismo, confirmatione et ordine, temporalis in extrema unctione et matrimonio, et pure transiens in eucharistia et poenitentia : tunc possumus in veritate dicere quod solutio, quam vocavimus « novam », non est nisi modificatio et amplior explicatio solutionis Didaci Nuno, Joannis a S. Thoma et plurium aliorum thomistarum. Possumus etiam dicere, et hoc maioris momenti est, quod haec nova solutio non est nisi explicatio et evolutio illius principii D. Thomae et *omnium* thomistarum : « *Character baptismalis est potentia passiva receptionis validae caeterorum sacramentorum*, et potentia non tantum extrinseca, logica aut juridica, sed potentia intrinseca, realis et *physica.* » Omnis ergo *receptio valida* cuiuslibet sacramenti est actuatio *potentiae physicae*, ac proinde *physica actuatio.* [2]

[1] Notum enim est quod *actus*, sive voluntatis sive intellectus, illius qui *recipit* sacramentum (si sacramentum poenitentiae, ex ratione particulari, excipiatur) non sunt causa physica instrumentalis gratiae in ipsa sacramenti *receptione*, etiamsi agatur de receptione fructuosa. Incongruum ergo videtur, et certe est omnino superfluum, tales actus adhibere velut elementum pro applicanda causalitate physica in sacramenti *reviviscentia*. Inmixtio huius elementi, scilicet *actuum* recipientis sacramentum, pro explicanda reviviscentia, vera causa extitit cur Nuno et Joannes a S. Thoma coacti sint extendere reviviscentiam ad omnia omnino sacramenta, etiam ad eucharistiam, cum tales actus intervenire debeant in omnibus sacramentis ab adulto receptis. Vicissim, ne cogerentur admittere hanc absurdam extensionem reviviscentiae ad omnia sacramenta, Gonet et Billuart coacti sunt parvifacere solutionem secundam adhibitam a Nuno et Joanne a S. Thoma, et eligere tamquam probabiliorem primam solutionem in qua negatur reviviscentia physica illorum sacramentorum quae non imprimunt characterem. Defectus ergo Didaci Nuno et Joannis a Sto. Thoma extitit in non satis advertendo quod modificatio physica characteris non fit ab *actibus* suscipientis sacramentum, sed ab *ipso sacramento*, et quod propterea haec modificatio sacramentalis non remanet *in voluntate*, sed in ipso *charactere baptismali.*

[2] Penitius investigare quae sit natura specifica huius modificationis physicae productae in subiecto a sacramentis validis, etiam si informia sint, non est huius

Conclusio articuli. — Finem ergo imponimus huic articulo, iam nimis protracto, per duo corollaria quae, nostro iudicio, evidenter deducuntur ex praedictis, scilicet :

a) Doctrina hodierna circa reviviscentiam sacramentorum nec minimum opponitur doctrinae traditionali thomisticae circa eorum causalitatem instrumentalem physicam gratiae.

b) Tantum abest ut doctrina hodierna de reviviscentia sacramentorum constituat veram difficultatem contra doctrinam thomisticam de eorum causalitate physica, quod, e contra, constituit novum argumentum in eius confirmationem. Si enim, ut vidimus, *numerus* sacramentorum qui reviviscere vel non reviviscere possunt, respondet exacte numero sacramentorum qui producunt vel non producunt in recipiente modificationem physicam characteris baptismalis ; si etiam, inter illa sacramenta quae reviviscere possunt, *perpetuitas* vel *temporalitas* reviviscentiae respondent exacte perpetuitati et temporalitati talis physicae modificationis : signum evidens est quod reviviscentia sacramentalis non tantum *fieri potest*, sed etiam *de facto fit* dependenter a modificatione physica causata a sacramento, hoc est, per viam *causalitatis physicae*.

loci. Sufficiat demonstrasse, ut nos fecisse putamus, quod haec modificatio, quaecumque natura eius sit, est aliquid reale et physicum, ut evidenter apparet, tamquam a signo, ex transitu reali subiecti a « non posse » ad « posse », ut in baptismo, vel a « posse » ad « non posse », ut in confirmatione, ordine, extrema unctione et matrimonio.

Die Meßapplikation nach der Lehre des hl. Thomas.[1]

Von Regens Dr. ROHNER, Freiburg.

(Fortsetzung und Schluß.)

II.

Das heilige Meßopfer ist Ein und Dasselbe Opfer, wie das Opfer am Kreuze. Wie das Kreuzesopfer, ist daher auch die heilige Messe eine allgemeine Ursache (causa universalis), in deren Begriff es liegt, daß sie zugewendet (appliziert) werden muß, soll sie tatsächlich eine Wirkung hervorbringen.

Der Begriff Zuwendung (Applikation) der heiligen Messe besagt ein *zweifaches : einmal* « fides et devotio », d. h. einen Gläubigen, der durch den Akt des Glaubens und durch den Akt der gottfreudigen Hingabe bezeugt, daß er Anteil haben will am heiligen Meßopfer und durch dasselbe am heiligen Kreuzesopfer ; und *dann* die Willensmeinung des Priesters, durch welche das heilige Meßopfer, diese allgemeine Ursache, auf den Träger der « fides et devotio » hingewendet wird.

Beides ist notwendig, damit eine Wirkung « ex opere operato » sich zeige.

Die « fides et devotio » ist an und für sich innerlich ; aber einerseits *zeigt* sie sich *äußerlich,* und anderseits wird sie durch äußere Betätigung *gefördert,* geweckt, vermehrt.

Die an und für sich vorzüglichste Art, die innere « fides et devotio » äußerlich zu offenbaren, ist auf Seite der Gläubigen das Meßalmosen oder Meßstipendium. Während im ersten Artikel das Wesen der Meßapplikation und deren Folgerungen behandelt wurden,

[1] Fortsetzung vom Jahrg. 1924, pp. 385-410.

soll nun das Meßalmosen oder Meßstipendium der Gegenstand der besondern Erwägung und Untersuchung sein.

1. Wollen wir das *Meßalmosen* richtig erkennen, dann müssen wir zuerst die *Entstehung* desselben ins Auge fassen.

Das Meßalmosen ist entstanden aus den Opfergaben, welche in den ersten Jahrhunderten der katholischen Kirche die Gläubigen bei jeder heiligen Messe zum Altare brachten. Diese Opfergaben waren vor allem Brot und Wein, also jene Gaben, welche zur Darbringung des heiligen Opfers notwendig waren.

Wozu war nun die *persönliche* Darbringung dieser Opfergaben angeordnet worden? Wozu anders, als daß dadurch die Gläubigen ihren lebendigen Glauben an das heilige Meßopfer bekundeten und ihren freudigen Willen, an der heiligen Messe als der Feier des heiligen Kreuzesopfers lebendigen, innigen Anteil zu nehmen, also « fides et devotio »? In der Tat! Was konnte treffender den heiligen Glauben an das heilige Meßopfer ausdrücken als die persönliche Darbringung von Brot und Wein, durch deren Verwandlung (Consecration) das heilige Meßopfer sich vollzog? Was konnte bezeichnender die innere Opfergesinnung äußerlich offenbaren und anregen als die Opfergaben, welche die Gläubigen von ihrem Eigentume hingaben? St. Thomas sagt so schön: « Der Mensch opfert *von seinem Eigentume* zur Ehre Gottes, gleichsam zur Anerkennung, daß er alles von Gott habe, gemäß dem was David gesagt hat: ‚Dein ist alles, und was wir von Deiner Hand empfangen haben, gaben wir Dir.' Und deshalb beteuerte der Mensch bei Darbringung der Opfer, daß Gott die erste Ursache aller geschaffenen Dinge sei und das letzte Ziel, auf welches alles hingeordnet werden muß. »[1]

Die äußere, sichtbare Gabe, die bei jedem Opfer dargebracht wird, hat überhaupt den Zweck, die innere Herzenshingabe zu bezeichnen. Durch das Opfer wollen wir eben unser Herz Gott ganz hingeben. Die äußere Gabe, die von unserem Eigentume, von dem, was uns lieb und teuer ist, genommen wird, soll bedeuten, daß uns an Gott hin nichts reut, nichts zu lieb ist, daß wir es ihm nicht gäben, daß

[1] St. Thomas I-II, 102, 3: « Homo *ex rebus suis*, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat, secundum quod dixit David (Paralip. XXIX, 14): ‚Tua sunt omnia et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi.' Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. »

er uns lieber ist als alles Erschaffene, daß wir also in ihm, in ihm allein, in ihm ganz und gar unser letztes Ziel erkennen, bekennen und anerkennen. Als Opfergabe kann deshalb nur das Kostbarste, das Beste, das Liebste gut genug sein.

Beim heiligen Meßopfer, diesem Geheimnis des Glaubens, ist die eigentliche Opfergabe der heilige Leib und das heilige Blut Christi; doch ist sie verborgen unter den Gestalten von Brot und Wein. Wenn daher die Gläubigen Brot und Wein als persönliche Opfergaben zum Altare brachten, wollten sie dadurch bekennen, daß sie mit ganzem Herzen am Opfer des Leibes und Blutes, an der Opfergesinnung Christi teilnehmen, die Opfergesinnung Christi zur ihrigen machen. *Ihre* Gaben wurden ja verwandelt, also *ihre Herzen mitgeopfert.*

Anderseits wurde durch die allgemeine Darbringung der äußern Opfergaben der innere Glaube und die Herzenshingabe befördert, geweckt, vermehrt. Wenn vielleicht Hunderte von Gläubigen mit den Opfergaben in den Händen zum Altare hinzutraten, mußte das nicht auf die Einzelnen einen erhebenden Eindruck machen? Mußten nicht ihre Herzen gegenseitig zu freudigem Glauben und zu freudigem Opfergeiste aufgemuntert werden? Mußte nicht der tröstliche Glaube sie erfüllen, daß sie alle in Christo zusammengehören, *in ihm Einen geheimnisvollen Leib* bilden?

Doch, diese Opfergaben wurden nicht bloß dargebracht, um beim heiligen Opfer verwendet zu werden; sie sollten auch dienen für den Unterhalt der Priester und der Kirchendiener wie auch der Armen. Die Gläubigen kannten das Wort des Apostels: « Wißt Ihr nicht, daß diejenigen, welche im Heiligtume arbeiten, auch vom Heiligtume essen, und daß diejenigen, welche dem Altare dienen, auch Anteil haben am Altare, d. h. an dem, was auf dem Altare geopfert wird? »[1]. Sie opferten daher dem Altare, damit auch die Diener des Altares daran teil hätten. Sie bekannten dadurch ihren Glauben, daß in die Hände der Priester das geheimnisvolle Opfer des Neuen Bundes gelegt ist, daß *nur* durch die Priester ihnen die lebendige Gemeinschaft mit dem heiligen Kreuzesopfer vermittelt werden kann. Weiterhin offenbarten sie damit ihren freudigen Willen, ihre innige Sehnsucht, ihr Verlangen, am Opfer des Priesters, d. h. am heiligen Meßopfer und dadurch am heiligen Kreuzesopfer lebendigen Anteil zu haben, — wiederum Aus-

[1] I. Corinth. 9, 13: « Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quae de sacrario sunt, edunt, et qui altari deserviunt, cum altari participant? »

druck von « fides et devotio ». Nach dem Maße dieses Glaubens und ihrer Hingabe wurden sie der himmlischen Früchte des heiligen Opfers teilhaftig. Sie schätzten sich glücklich, solch himmlischen Segen zu erlangen für die geringe zeitliche Ernte, welche sie dem Priester verschafften, nach dem Worte desselben heiligen Apostels : « Wenn wir euch Geistiges (Übernatürliches) gesät haben, ist es dann etwas Großes, wenn wir euer Leibliches (irdische Gaben) ernten ? »[1]

2. Im Laufe der Zeit — wohl infolge der veränderten Lebensverhältnisse — wurden die Naturalgaben umgewandelt in Geldopfer (7.-8. Jahrhundert), wovon wieder zuerst die für das heilige Opfer notwendigen Auslagen bestritten wurden, dann für den Unterhalt der Priester und Kirchendiener und der Armen gesorgt ward. Allmählig wurden den Priestern *außerhalb* der Messe Geldalmosen verabreicht mit der Bedingung, das heilige Opfer in besonderer Weise zuzuwenden (applizieren). Diese Geldopfer wurden Meßalmosen oder Meßstipendien genannt, wie sie heute noch heißen.

Um eingetretene Mißbräuche abzuschaffen und um neue zu verhüten, mußte die Gesetzgebung der Kirche sich der Sache annehmen. Die « auri sacra fames » zeigte sich leider auch im Heiligtume. Strenge, sehr strenge Vorschriften und Gesetze wurden inbezug auf diese Geldopfer aufgestellt, besonders am Anfange des 17. Jahrhunderts. Je nach den Zeitbedürfnissen wurden sie geändert, verschärft, genauer und bestimmter gefaßt, bis sie die Form erlangten, welche der neue Cod. jur. Can. (can. 824-845) aufweist. Der Abschnitt, der darüber handelt, ist Art. IV. de Missae sacrificio (über das heilige Meßopfer) und ist überschrieben : « De Missarum eleemosynis vel stipendiis » (über die Meßalmosen oder Meßstipendien).

Das *entscheidende Grundgesetz*, das die Überlieferung aller Jahrhunderte zusammenfaßt, ist enthalten im Canon 824, der da lautet : « Nach althergebrachter und bewährter Übung und Anordnung der Kirche ist es jedem Priester, der die heilige Messe feiert und zuwendet (appliziert), erlaubt, ein Almosen oder Stipendium anzunehmen. »[2] Es ist also dem Priester *erlaubt*, ein Almosen anzunehmen ; er begeht also keine Simonie ; aber *nur* unter der Bedingung, daß er die heilige

[1] I. Corinth. 9, 11 : « Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si nos carnalia vestra metamus ? »

[2] Cod. jur. Can., can. 824, § 1 : « Secundum receptum et probatum Ecclesiae morem atque institutum, sacerdoti cuilibet Missam celebranti et applicanti licet eleemosynam seu stipendium recipere. »

Messe feiere und dem Stipendiengeber in besonderer Weise zuwende. Was besagt daher die Annahme eines Meßstipendiums? Daß der Priester *verpflichtet* ist, die heilige Messe dem Stipendiengeber zu applizieren.

Es sei hier wieder ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der Can. 824 sagt: « Dem Priester, der *die Messe* appliziert », *nicht*: « *der die Früchte der Messe* appliziert. »

3. Was für eine Verpflichtung ist aber im genannten Canon ausgesprochen? Eine schwere oder leichte?

Es ist offenbar eine *schwere Verpflichtung*. Die ganze Überlieferung der Kirche, die Übereinstimmung der Theologen bürgt dafür. Auch der Canon 825 will gewiß nichts anderes, als die ganze Überlieferung der Kirche kennzeichnen, wenn er so bestimmt und klar sagt: « *Nunquam licet* », es ist niemals erlaubt, z. B. ein doppeltes Stipendium für dieselbe Messe anzunehmen. Dieser Ausdruck deutet im Munde der Kirche auf eine *wichtige* Angelegenheit hin, und da der Canon immer in der Einzahl redet, scheint ein *einzelnes* Meßalmosen schon wichtig zu sein in den Augen der Kirche, auch wenn die betreffende Geldgabe *an und für sich* noch keine bedeutende Sache ist. Auf den ersten Blick möchte man meinen, als sei dies zu strenge geurteilt. Doch möge man bedenken, daß die heilige Kirche die Erfahrung von Jahrhunderten als Lehrmeisterin hat. Diese Erfahrung sagt ihr aber, welch große und gefährliche Mißbräuche und Ärgernisse in Sachen vorkommen können, wenn nicht mit aller Entschiedenheit dagegen aufgetreten wird. Durch strenge Belastung der Gewissen der Priester will sie auch die « *species lucri* », den Schein der sündhaften Gewinnsucht vom Heiligtume fernhalten und so die Gläubigen vor Ärgernis bewahren. Tönt nicht der entschiedene Ton der Can. 828, 829, 834, § 1, 840 und die Androhung von schweren Strafen für die Übertretung der erwähnten Gesetze in Can. 2324, wie ein hl. Fürchten und Bangen der Kirche, es könnten Mißbräuche entstehen und Unheil anrichten? Und durch die fast ängstliche Sorge, die aus den Vorschriften der Can. 834-844 hervorleuchtet, will uns die heilige Kirche nicht einschärfen, daß man in Sachen der Meßalmosen nicht genau und pünktlich und sorgfältig genug sein kann?

4. Welches ist nun aber der Ursprung dieser strengen Verpflichtung? Das ist die große Frage, welche bekanntlich seit Jahrhunderten die Moralisten beschäftigt und so ganz verschiedene Antworten erfahren hat.

Zwei Punkte sind es, in denen alle übereinstimmen, nämlich:

a) daß das Meßstipendium *nie und nimmer der Preis* für die Messe ist, und

b) daß der Priester, der das Meßalmosen annimmt, *die strenge Verpflichtung* zur Zuwendung der heiligen Messe hat, und zwar als *Verpflichtung der strengen Gerechtigkeit.*

Aber gerade diese zwei sichern Punkte miteinander zu verbinden, macht die große Schwierigkeit aus; denn sie scheinen einander auszuschließen. Wenn nämlich das Stipendium nicht der Preis für die heilige Messe, sondern nur ein Almosen an den Unterhalt des Priesters ist, wie kann dann doch von einer Verpflichtung der strengen Gerechtigkeit die Rede sein, und umgekehrt? —

Wo liegt also der Ursprung dieser strengen Verpflichtung? Um darüber klar zu werden, müssen wir nochmals das Wesen dieses Geldopfers näher ansehen.

Die heilige Kirche nennt es mit der beständigen Überlieferung Meßalmosen oder Meßstipendium. Es ist also ein *Almosen*, das seiner Natur nach die freiwillige Unterstützung eines Armen ist, um ihm aus der Not zu helfen. Wer ein Almosen annimmt, ist dadurch zur Dankbarkeit gegen den gütigen Spender verpflichtet; es ist dies aber keine Verpflichtung der Gerechtigkeit. Immerhin ist das Meßstipendium offenbar kein nacktes, bloßes Almosen an einen Armen; es ist ja entstanden aus den Opfergaben, welche die Gläubigen in den ersten Zeiten zum Altare brachten. Wie oben dargelegt, dienten diese nicht bloß zur Feier des Opfers, sondern auch, um nach der Anordnung Gottes zum Lebensunterhalt der Priester beizutragen; ebenso wollten die Gläubigen dadurch ihren Glauben und ihre freudige Opfergesinnung, ihre Sehnsucht und ihre Hoffnung auf Zuwendung des heiligen Opfers äußerlich bekunden. Und in welcher Gesinnung wurden die Opfergaben von den Priestern entgegengenommen? Gewiß im gläubigen Hochgefühl ihrer hohen Würde und Macht; aber auch in dankbarer Gesinnung und mit dem freudigen Willen, die Spender der Gaben gerne an der Kraft des heiligen Opfers teilnehmen zu lassen, wie sie von der Kirche belehrt waren.

Beim heutigen Meßalmosen geschieht dasselbe.

Der Gläubige, der es dem Priester darbietet, will damit sagen: *Ich glaube*, daß das heilige Meßopfer dasselbe Opfer ist, wie das Opfer am Kreuze; ich glaube und bekenne, daß es dem Priester allein zukommt, mich durch das heilige Meßopfer tatsächlich am heiligen

Kreuzesopfer teilhaben zu lassen. Es ist nun mein innigstes Verlangen, am Opfer Christi, an der Opfergesinnung Christi teilzunehmen, und zum Beweise meines Verlangens und zum Zeichen meiner Opfergesinnung gebe ich dieses Almosen zum Lebensunterhalte des Opfer-Priesters, in der sichern Hoffnung und mit der inständigen Bitte, er möge auch mir das heilige Meßopfer und damit das heilige Kreuzesopfer in seiner ganzen erlösenden Kraft besonders zuwenden. Selbstverständlich sprechen die Gläubigen so nicht mit Worten, sondern durch die Tat, d. h. in der Natur *dieses Almosens* liegt es, daß es das Verlangen und die Hoffnung und *die Bitte um besondere Zuwendung* der heiligen Messe in sich birgt, aber nicht mehr, kein eigentliches Recht darauf.

Ähnlich, wie wenn einer einem Armen ein Almosen gibt mit der Bitte um das Gebet oder mit der Bedingung, daß der Arme eine Wallfahrt mache, so hört die Gabe nicht auf Almosen zu sein. St. Thomas sagt treffend : « Jene, welche den Armen Almosen geben, um von ihnen die Wohltat des Gebetes zu erlangen, reichen dieses Almosen nicht in dem Sinne, als wollten sie damit das Gebet erkaufen ; sondern durch das freiwillige Almosen eifern sie die Herzen der Armen an, daß sie aus Liebe für sie beten. » [1] So ist es auch mit dem Meßalmosen. Die Gläubigen wollen damit gewiß nicht die Messe erkaufen ; aber sie wollen durch den Beitrag an den Lebensunterhalt des Priesters diesen um so geneigter machen, von Dankbarkeit getrieben, ihnen in besonderer Weise das heilige Opfer zu applizieren.

Aber — wird man entgegnen — die heilige Kirche nennt dieses Almosen Stipendium ; also ist es mehr als ein Almosen !

Trotzdem ist und bleibt das Stipendium *seiner Natur nach* ein Almosen ; freilich eine *besondere Art von Almosen*. Es wird gegeben « intuitu ministerii sacerdotis », *in Hinsicht auf die priesterliche Dienstleistung*, nämlich die Feier und Applikation der heiligen Messe, um den Priester durch das Almosen anzueifern, der Bitte des Spenders des Almosens nachzukommen. Darum heißt es Stipendium. Insofern hat es Ähnlichkeit mit dem Solde der Soldaten und wird im Lateinischen auch mit dem gleichen Worte bezeichnet : Stipendium (Sold). Doch wenn auch Ähnlichkeit vorhanden ist, in Wirklichkeit

[1] St. Thomas II-II 100, 3 ad 2 : « Illi qui dant eleemosynam pauperibus, ut orationis ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes *emere ;* sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quod pro eis gratis et ex caritate orent. »

besteht ein wesentlicher Unterschied. Durch das Stipendium der Soldaten wird ein eigentlicher rechtlicher Austausch vorgenommen zwischen dem Dienste der Soldaten und dem Stipendium als *Lohn*, als Sold, als *Preis* für den geleisteten Dienst ; es entsteht ein Vertrag, der in Kraft der ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa) verpflichtet ; es wird der Dienst des Soldaten als gleichwertig mit dem Solde, mit dem Stipendium eingeschätzt. Beim Meßstipendium kann und darf von einem solchen *rechtlichen Austausch* zwischen Stipendium und priesterlicher Dienstleistung (Feier und Applikation der heiligen Messe) keine Rede sein ; sonst würde offenbare Simonie begangen. Das Stipendium ist ja ein zeitliches Gut (bonum temporale), die Feier und Applikation der heiligen Messe dagegen ein höheres geistliches, übernatürliches Gut (bonum spirituale) ; solche können aber ohne Simonie nie in Austausch (commutatio) gebracht werden, weil damit *Gleichbewertung* ausgedrückt wäre. Es ist also klar, daß das Spenden eines Meßalmosens oder Meßstipendiums *seiner Natur nach* unmöglich ein *Recht auf Zuwendung* der heiligen Messe bewirken, noch auch die Annahme eines Stipendiums *seiner Natur nach* die *Pflicht* zur Applikation auferlegen kann.

Aber könnte man nicht sagen : Es liegt in der Natur der Sache, ja *die strenge Gerechtigkeit* verlangt es, daß derjenige, der für andere arbeitet und sich abmüht, von ihnen auch gebührenden Unterhalt bekomme ? Dieser Satz kann nur Geltung haben, wenn es sich um *rein menschliche Verhältnisse* handelt. In solchen ist in der Tat die Arbeit und die Mühe durch einen Preis schätzbar (pretio aestimabile), und deshalb kann ein rechtlicher Austausch zwischen Arbeit und Lohn, zwischen Arbeit und Unterhalt stattfinden, so daß in diesem Falle die « justitia commutativa », die ausgleichende Gerechtigkeit in Anwendung kommt. In rein menschlichen Verhältnissen ist der Arbeitgeber dem Arbeiter für geleistete Arbeit Lohn und Unterhalt *schuldig* (debitum ex justitia). Sobald es sich aber *um göttlichen, priesterlichen Dienst handelt*, liegt die Sache ganz anders. Der Priester ist dann nur Stellvertreter Christi ; seine Arbeit ist die Arbeit und Mühe Christi. Würde er sie um Lohn anbieten und leisten, so wäre dies Simonie ; denn

a) er würde Göttliches und Irdisches für gleichwertig halten ;

b) er würde etwas verkaufen, was ihm nicht gehört, worüber er nicht verfügen kann, weil er nur dessen Verwalter im Namen Christi ist ;

c) er würde etwas verkaufen, was aus dem freigebigsten Willen Gottes hervorgeht, von dem Gott ausdrücklich befohlen hat : « Ihr

habt es umsonst empfangen ; ihr sollt es auch umsonst (ohne Lohn) weitergeben. » — Wer aber solches tut, der begeht Gott und den göttlichen Dingen gegenüber eine große Verunehrung, er begeht eben die Sünde der Simonie. So der heilige Thomas.[1] Christus will also nicht, daß seine Arbeit und Mühe auf die gleiche Stufe gestellt werden, wie menschliche Arbeit in rein menschlichen Verhältnissen. Es bleibt also fest, daß das Meßalmosen *seiner Natur nach* niemals die strenge Pflicht der Applikation der heiligen Messe mit sich bringen kann.

5. Aber nochmals : *Wo* liegt denn *der Ursprung dieser strengen Verpflichtung ?*

Die Quelle derselben muß offenbar *außerhalb der Natur des Almosens* liegen, also auch unabhängig vom Spender und Empfänger desselben sein. *Es kann nur das positive Gebot der Kirche im Anschlusse an das göttliche Gesetz sein.* Die heilige Kirche und sie allein kann in vorliegender Sache eine schwere Verpflichtung aufladen und zwar eine solche der strengen Gerechtigkeit. Wer das Gebot der Kirche nicht achtete, würde deshalb nicht bloß eine Sünde des Ungehorsams gegen die Kirche begehen, sondern auch eine Sünde gegen die Tugend der strengen Gerechtigkeit. Wie z. B. das Gebot der Kirche, an Sonntagen der heiligen Messe beizuwohnen, in Kraft der Tugend der Gottesverehrung (ex virtute religionis) verpflichtet, so bindet das Gesetz der Kirche, nach Annahme eines Meßalmosens zur Applikation der heiligen Messe verpflichtet zu sein, in Kraft der Tugend der Gerechtigkeit, nicht bloß des Gehorsams gegen die Kirche.

Warum kann nun die Kirche in Sachen des Meßalmosens eine so schwere Verpflichtung auferlegen ? Weil sie — wie oben bemerkt — im Namen Christi auftritt. Christus aber kann doch gewiß entscheiden, wem und wann und wie weit er seine hohenpriesterlichen Dienste leisten will, also auch entscheiden, wem und wann und wie weit sein Stellvertreter, der Priester, die priesterliche Dienstleistung *schuldig*

[1] St. Thom. II-II 100, 1 : « Res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari. .... Ideo Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit (Act. 8, 20) : Pecunia tua tecum sit in perditionem : quoniam donum dei existimasti pecunia possideri .... Praelatus Ecclesiae non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud I. Corinth. 4, 1 : Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. .... Spiritualia ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde et Dominus dicit Matth. 10, 8 : Gratis accepistis, gratis date. Et ideo aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis : propter hoc peccat peccato irreligiositatis ».

ist. Das entscheidet und befiehlt er durch das Gesetz seiner heiligen Kirche. Also nicht *wegen des Stipendiums* ist der Priester *schuldig zu applizieren*, sondern *wegen des Gebotes der Kirche*, das aber in *Hinsicht auf das Stipendium* gegeben wurde (intuitu stipendii). Die Kirche stützt sich hierin auf das göttliche Gebot : « Der Arbeiter ist seines Lohnes wert »[1], und : « Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst (ohne Lohn) sollt ihr es weitergeben ».[2] Aber aus der allgemeinen Pflicht der Gläubigen, für den Unterhalt der Priester zu sorgen, geht noch nicht die Pflicht des einzelnen hervor, in einem Einzelfalle (wie die Darbringung des heiligen Meßopfers) dies zu tun ; und daß der Priester gerade *diesen* Gläubigen aus strenger Rechtspflicht ins heilige Opfer einschließen müsse, andere dagegen nicht, das folgt aus der allgemeinen Pflicht seines Amtes nicht. Es gilt hier, was St. Thomas bei ähnlicher Gelegenheit sagt : « Zu bestimmen, was im Einzelfalle zu geschehen hat, ist dem Gesetz der Kirche vorbehalten. »[3]

6. Aber *wo* — so wird man fragen — ist denn *ein solches Gebot der Kirche inbezug auf das Meßalmosen zu finden ?*

Bestimmt und klar im Can. 824, § 1. Wenn es daselbst heißt : « Es ist jedem Priester, *der das heilige Meßopfer feiert und zuwendet*, erlaubt, ein Almosen anzunehmen », ist damit nicht bestimmt ausgedrückt, *nur unter der Bedingung*, daß der Priester dem Stipendiengeber das heilige Opfer appliziere ? oder mit andern Worten : Wenn der Priester das Stipendium annimmt, dann sei er strenge verpflichtet, zu applizieren. Daß das kein neues, sondern ein uraltes Gesetz ist, sagt der Can. selber. « Nach althergebrachter Übung und Anordnung der Kirche ist es erlaubt. » .... Also in der ersten Zeit ist das Gesetz durch Gewohnheit und Übung, die aber von der Kirche bestätigt war, hochgehalten und weitergegeben worden, bis es schriftlich niedergelegt wurde und so den Charakter eines eigentlichen Kirchengesetzes bekam.

Welcher Art diese Verpflichtung ist, welche das Gebot der Kirche auferlegt, kann unschwer aus dem § 2 desselben Can. entnommen werden. Es heißt dort : « Wenn einer mehrmals im Tage

[1] Matth. 10, 10 : « Dignus est operarius cibo suo. » Luc. 10, 7. I. Tim. 5, 18.

[2] Matth. 10, 8 : « Gratis accepistis, gratis date. »

[3] St. Thom. II-II 87 1 ad 2 : « Praeceptum de solutione decimarum, quantum ad id, quod est morale, datum est in Evangelio a Domino, ubi dicit Luc. 10, 7 : Dignus est operarius mercede sua. *Sed determinatio certae partis est reservata ordinationi Ecclesiae.* »

das heilige Opfer feiert und eine Messe ‚ex titulo justitiae' appliziert . . . . ». Also ist klar, daß die Annahme eines Stipendiums durch das Gesetz der Kirche ein « titulus justitiae » wird, d. h. ein Grund, der in Kraft *der Tugend der Gerechtigkeit* zur Applikation verpflichtet.

Umgekehrt aber ist im Can. 824, § 1, *dem Sinne nach* auch enthalten : Es ist den Gläubigen gestattet, dem Priester ein Almosen zu geben unter der Bedingung, daß für sie das heilige Opfer appliziert werde. *Durch das Gebot der Kirche* haben wir also strenges Recht und strenge Pflicht, das *Rechtsverhältnis zwischen Priester und Stipendiumgeber.* Durch dieses Gebot weiß der Priester, wie er in diesem Falle die durch die Priesterweihe erhaltene göttliche Gewalt auszuüben hat ; die Gläubigen wissen bestimmt und klar, was sie im vorliegenden Falle vom Priester zu erwarten berechtigt sind. Die Sache ist heikel. Ohne Gefahr für große Mißbräuche konnte sie unmöglich dem Belieben des Priesters überlassen bleiben. Die Sache ist wichtig. Die Gläubigen dürfen bestimmte und klare Auskunft haben, wie ihre zeitlichen Gaben eingeschätzt werden.

Doch nochmals sei es betont : Nicht kraft des Almosens oder Stipendiums, sondern durch das positive Gesetz der Kirche, das freilich gegeben ist im Hinblick auf das Stipendium, entsteht Pflicht und Recht. Wenn daher im Cod. jur. Can. häufig die Ausdrücke vorkommen : « *Ein Almosen* annehmen *für die Zuwendung* der heiligen Messe »,[1] « Durch Darbietung eines Almosens *um die Zuwendung der heiligen Messe bitten* »[2], « Es werden von den Gläubigen *Stipendien für* die Messe dargebracht »[3], so erkennen wir daraus leicht, wie die heilige Kirche sich bemüht, mit edler, wohlüberlegter Zartheit den Charakter des Almosens, den Charakter der freiwilligen Opfergabe zu sichern, wenn auch strenge Gebote und Vorschriften jeglichen Mißbrauch, der in einer so heiklen Sache leicht vorkommt, verhüten sollen. Die genannten Ausdrücke halten ganz unwillkürlich den Gedanken an einen *Preis der Messe* ferne. Freilich, obwohl zwischen Stipendium und Applikation der Messe ein rechtlicher Austausch (commutatio) nicht eintritt noch eintreten darf, wie zwischen Sache und Preis für dieselbe, wird von der Kirche doch immer der Ausdruck gebraucht : Ein Almosen annehmen *für* die Zuwendung der heiligen

[1] Can. 825, n° 3. « *Accipere* eleemosynam pro applicatione missae. »
[2] Can. 825, n° 1. « Oblata eleemosyna *petere* missae applicationem. »
[3] Can. 826, § 1. « Stipendia quae a fidelibus pro missis *offeruntur.* »

Messe [1]; aber das Wörtchen « Almosen » schließt sogleich die falsche Ansicht aus, als gebe oder empfange man dadurch den Preis der Messe. Der Ausdruck « Almosen » zeigt eben an, daß man durch einen freiwilligen Beitrag an den Unterhalt des Priesters auch einen Beweggrund setzen will, den Priester zur dankbaren Gegenliebe zu ermuntern. Ein Geldalmosen oder Stipendium *für* Zuwendung der heiligen Messe empfangen, heißt also nicht etwa, Geld *als Preis für* (*pro*) Zuwendung der Messe annehmen, sondern eine *Unterstützung als Bitte um* (*pro*) Zuwendung der Messe. Wenn der Priester nach Annahme des Meßalmosens *eine strenge Pflicht* (gravis obligatio) zu applizieren hat, so liegt ihm diese ob durch das strenge Gebot der heiligen Kirche, nicht in Kraft des Stipendiums, wie schon oben ausgeführt wurde.

7. Wenn daher ein Priester trotz des empfangenen Almosens nicht appliziert, so versündigt er sich *gegen die Tugend der Gerechtigkeit*. Er hat das *bestimmte Recht* des Stipendiumgebers auf Zuwendung der heiligen Messe, das diesem das Kirchengesetz verleiht, verletzt. Ferner, er *behält das Stipendium*, das er nach Vorschrift der Kirche nicht behalten darf; oder (im Falle, daß er ein doppeltes Stipendium annimmt und nur einmal appliziert) er behält auch das zweite Stipendium, das nach Gesetz ihm nicht gehört; oder (im Falle, daß er ein höheres Stipendium verlangt, als gesetzlich bestimmt ist) er behält etwas über das, was nach Vorschrift ihm nicht gebührt — er handelt immer gegen die *Gerechtigkeit, gegen die strenge Gerechtigkeit*; doch darf sie *nicht ausgleichende Gerechtigkeit* (justitia commutativa) genannt werden. Unsere Begriffe und Worte sind eben den rein menschlichen Verhältnissen entnommen, die deshalb, auf übernatürliche, göttliche Dinge angewendet, nicht im ganz gleichen Sinne gebraucht werden dürfen. So ist es mit dem Begriffe « Gerechtigkeit » (justitia) in Sachen des Meßalmosens. So oft wir nun den Ausdruck « *ausgleichende Gerechtigkeit* » (justitia commutativa) gebrauchen, so ist damit gesagt, es *habe ein Austausch* zweier Dinge stattgefunden, ein Austausch, der die Gleichwertigkeit beider Sachen bezeichnet. Auf das Meßalmosen angewendet, schließt deshalb der Ausdruck « justitia commutativa » *an und für sich* unwillkürlich den Begriff der Simonie in sich. Dennoch aber will die heilige Kirche, daß der Priester nach empfangenem Meßalmosen in Kraft der Tugend der Gerechtigkeit verpflichtet sei, die heilige Messe zu applizieren. Es ist daher am

[1] Can. 825, nº 3: « Accipere eleemosynam *pro* applicatione missae. »

besten, wenn man, wie die heilige Kirche es macht, in Sachen des Meßalmosens wohl von *strenger Gerechtigkeit* redet, sie aber niemals ausgleichende Gerechtigkeit (justitia commutativa) nennt ; nicht etwa deshalb, weil die Gerechtigkeit in Sachen des Meßstipendiums nicht ebenso streng verpflichtete wie in rein menschlichen Dingen, sondern weil die Natur der Sache den *Austausch* (commutatio) einfach ausschließt.

Mit großer Weisheit sagt deshalb die Kirche im Can. 1544, § 2, wo eine ähnliche Sache, wie das Meßalmosen behandelt wird : « Eine Stiftung, gesetzmäßig angenommen, zieht die Natur des unbenannten Vertrages « do ut facias » an. »[1] Es heißt nicht : *hat die Natur* des Vertrages, sondern : *zieht die Natur an.* Das will wohl sagen : An und für sich, ihrer Natur nach hat die Stiftung diesen Charakter nicht und kann ihn nicht haben ; aber durch das positive Gesetz der Kirche zieht sie die Natur dieses Vertrages an, d. h. wer die Stiftung gesetzmäßig annimmt, der ist in Kraft der Gerechtigkeit verpflichtet, die Bedingungen der Stiftung einzuhalten und umgekehrt.

So ist es auch mit dem Meßalmosen, das, rechtmäßig angenommen, von vielen ein Vertrag « do ut facias » genannt wird.

« Ich *gebe dir* das Stipendium, *damit du mir* die Zuwendung der heiligen Messe *machest.* » Ein Vertrag in Kraft der ausgleichenden Gerechtigkeit kann es nicht sein ; es wäre offenbar Simonie. Wenn daher dieser Vertrag aus strenger Gerechtigkeit verpflichtet, so kann es nur durch das positive Gesetz der Kirche sein. Wenn man nur die Natur der Sache in Anschlag bringt, dann würde in diesem Falle sich bewahrheiten, was *Prümmer* schreibt : « In den ungenannten Verträgen kommt *nicht so fast die strenge Verpflichtung der Gerechtigkeit* in Betracht, als vielmehr die *Billigkeit.* »[2] *Lehmkuhl* nennt mit großer Vorsicht die Gerechtigkeit, in welcher das Meßalmosen verpflichtet, *strenge Gerechtigkeit,* aber « justitiae speciem induit », « zieht *eine besondere Art der Gerechtigkeit an* », als wollte er sagen : Es ist nicht die ausgleichende Gerechtigkeit (justitia commutativa), wie sie in rein menschlichen Sachen vorkommt, sondern eine besondere Art, wie sie überhaupt in vorliegendem Falle möglich ist, ohne Simonie.[3]

[1] Can. 1544, § 2 : « Fundatio legitime acceptata naturam induit contractus synallagmatici : do ut facias. »

[2] *Prümmer,* Theol. Mor. tom. II, pag. 205 : « In contractibus innominatis non habetur stricta obligatio justitiae, sed potius aequitas. »

[3] *Lehmkuhl,* De Eucharistia, Sectio II, c. I, art. III, § 3 ad II.

Wenn die Auktoren in Sachen des Meßstipendiums von einem *Vertrage* reden, so fügen sie immer ein beschränkendes Wörtchen bei: « *ad instar* contractus », *nach Art* eines Vertrages, oder « *quasi* contractus », *gleichsam* ein Vertrag. Alle fühlen es, daß in Bezug auf das Meßalmosen die Ausdrücke: Vertrag, strenge Gerechtigkeit, nicht *ganz* wie in rein menschlichen Verhältnissen gebraucht werden dürfen.

Der letzte Grund ist immer derselbe: Nicht in Kraft des Stipendiums, sondern kraft des positiven Gesetzes der Kirche, welches *in Hinsicht* auf das Stipendium, *anläßlich* des gegebenen und empfangenen Stipendiums aufgestellt wurde, *entstehen gegenseitig Recht und Pflicht.* Nur dann wird jede Simonie und jeder Schein von Simonie ferngehalten.

8. *Nach dem gleichen Grundsatze* muß die Frage *der Restitutionspflicht*, der Pflicht, veruntreute Meßalmosen zurückzuerstatten, gelöst werden. Auffallend ist, daß der Cod. jur. Can. kein Wort über diese Pflicht sagt, während z. B. die Restitutionspflicht inbezug auf erhöhte Taxen, von denen im Can. 1507 die Rede ist, so bestimmt ausgesprochen wird. [1] Desgleichen wird von den Dispenstaxen in Can. 1056 klar gesagt, daß sie, gegen die Vorschrift des Gesetzes verlangt, zurückerstattet werden müssen. Auch daß der suspendierte Benefiziat, der trotz der Kirchenstrafe die Früchte des Benefiziums genießt, diese zurückerstatten müsse, wird ausdrücklich im Can. 2280 festgesetzt usw.

Dagegen wird im Strafkanon 2324, der befiehlt, wie die Übertreter der Can. 827, 828, 840, § 1, also der Vorschriften über das Stipendienwesen, vom Bischofe zu bestrafen seien, mit keiner Silbe der Restitutionspflicht Erwähnung getan.

Woher wohl diese scheinbar auffallende Tatsache?

Es war gar nicht nötig, von der Restitutionspflicht zu reden. Denn, wenn ein Priester ein Stipendium angenommen hat, so ist er *nach dem Gesetze der Kirche* zur Applikation der Messe strenge verpflichtet und diese *Verpflichtung hört nicht auf*, solange er das *Stipendium behält.* Bis er die Applikationspflicht erfüllt hat, darf er das angenommene Almosen nicht als sein volles Eigentum betrachten und darum nicht darüber verfügen. Er ist verantwortlich dafür, weil er es durch die Annahme in seine Verwaltung genommen hat, und zwar geht die Verantwortlichkeit so weit, — so bestimmt es ausdrücklich das positive Gesetz der Kirche im Can. 829 — daß, wenn

[1] Can. 2408.

das Stipendium auch ohne Schuld des Priesters verloren geht, die Pflicht der Zuwendung der heiligen Messe deshalb nicht aufhört. Also solange die vom Priester übernommene Pflicht nicht erfüllt ist, gehört einfach das Meßalmosen noch nicht ihm; er hat fremdes Gut in seinen Händen. Es mag noch so lange Zeit darüber verstreichen, die Lage bleibt sich die gleiche. Dies letztere hat die heilige Kirche noch ausdrücklich festsetzen wollen durch die Vorschrift des Can. 1509, Nr. 5, welche lautet: « *In Bezug auf Meßalmosen gibt es keine Verjährung.* »[1] Wenn deshalb ein Priester — was Gott verhüte — trotz der bestimmten Einschärfung durch den Can. 834 die Vereinbarung in Bezug auf Ort und besonders hinsichtlich der Zeit der Celebration nicht eingehalten, aus eigener Schuld die vereinbarte Zeit hat verstreichen lassen, so hört die Verpflichtung der Applikation nicht auf. Er hat gesündigt, unter Umständen schwer gesündigt; die Sünde kann nicht mehr ungeschehen gemacht werden; er kann das Versäumte in Bezug auf Zeit nicht mehr einholen; aber was er noch kann, das muß er leisten, die heilige Messe — verspätet zwar — applizieren, entweder selber oder durch einen andern Priester. Erst dann darf er das Stipendium als Eigentum behalten.

Aber kann nicht der Stipendiengeber *die Rückerstattung des Meßalmosens verlangen*? An und für sich nicht, d. h. das gegebene Almosen gibt ihm kein Recht dazu; dadurch würde er ja zeigen, daß er mit dem Stipendium die heilige Messe habe erkaufen wollen. Immer muß betont werden: Das *Stipendium* hat das Gesetz der Kirche veranlaßt, kraft dessen der Stipendiumgeber ein Recht auf Zuwendung der Messe bekommt. Weiß er nun, daß der Priester das Recht verletzt, die Pflicht nicht erfüllt, so kann er nicht etwa das Almosen zurückverlangen — das ist ganz und gar gegen das Wesen des Almosens —; er kann bei der Kirche, welche durch ihr Gesetz ihm das Recht auf Zuwendung der Messe eingeräumt hat, Klage führen; die Kirche wird den Fall untersuchen, den pflichtsäumigen Priester an die Pflicht ermahnen, im Falle, daß er sie aus eigener Schuld nicht mehr erfüllen kann, ihn bestrafen, *vielleicht dadurch bestrafen*, daß sie ihn zur Rückerstattung der veruntreuten Stipendien anhält. Da aber Pflicht und Recht in Sachen des Meßalmosens vom Gesetze der Kirche herrühren, so kann auch *nur* die Kirche *durch positiven Entscheid* die Restitutionspflicht auferlegen.

[1] Can. 1509, n° 5: « Praescriptioni obnoxia non sunt: 5° Eleemosynae et onera missarum. »

9. Daß dieser Grundsatz in vorliegender Frage von entscheidender Bedeutung ist, möge noch der Hinweis auf einzelne Vorschriften der Kirche bekräftigen.

Can. 824, § 2, bestimmt, daß ein Priester, der mit Erlaubnis mehrmals im Tage die heilige Messe feiert, nur für Zuwendung einer dieser heiligen Messen ein Almosen annehmen darf, außer am heiligen Weihnachtsfeste. Diese Bestimmung war früher nicht, und die heilige Kirche könnte sie wieder aufheben, wenn sie es für gut fände.

Im Can. 825 wird festgesetzt, daß niemals für Zuwendung derselben heiligen Messe ein doppeltes Stipendium angenommen werden darf. Auch dieses Gesetz bestand früher nicht. Noch im 16. Jahrhundert war es erlaubt, so viele Stipendien für dieselbe Messe anzunehmen, als der Unterhalt des Priesters für den betreffenden Tag erheischte. Dies zu beurteilen, war damals dem Priester überlassen. Weil begreiflicherweise große Mißbräuche offenbar wurden, hat die heilige Kirche das Urteil darüber dem Diözesanbischof zuerkannt, und verordnet, daß für dieselbe Messe nur Ein Stipendium angenommen werden dürfe, dessen Höhe der Ortsbischof zu bestimmen habe, wie es heute im Cod. jur. Can. 825 und 831 festgesetzt ist. Auch diese Verordnung könnte die Kirche wieder ändern und es gibt auch heutzutage einzelne Fälle, in denen dies aus wichtigen Gründen geschieht.

Auch die sog. Meßreduktionen sind nichts anders, als die ganz besondere Erlaubnis, für dieselbe heilige Messe mehrere Stipendien annehmen zu dürfen.

Wenn im Can. 825, Nr. 2, strenge verboten wird, ein Almosen zu empfangen für eine heilige Messe, welche der Priester aus einem andern Pflichtgrunde schuldig ist und tatsächlich appliziert, so ist zu sagen, daß auch dieses Verbot früher nicht war.

Gewiß mit großer Weisheit und Klugheit sind die bestehenden Gesetze von der heiligen Kirche aufgestellt werden; doch aus dem Gesagten erhellt, *daß das Gesetz der Kirche* in dieser Frage maßgebend ist.

10. Dies gilt besonders auch in Bezug auf die Entscheidung, ob etwas ein *Pflichtgrund* (titulus justitiae) sei oder nicht.

Aus dem Canon 824, § 2, haben wir entnommen, daß durch das Gesetz der Kirche die Annahme eines Stipendiums den Priester strenge verpflichtet, die heilige Messe zuzuwenden. *Das Stipendium ist also ein Pflichtgrund* (titulus justitiae). Der Can. 825, Nr. 2, setzt offenbar noch andere Pflichtgründe voraus. Es sind die allgemein bekannten.

a) Einmal der Pflichtgrund, der aus einem *bestimmten kirchlichen Amte* hervorgeht, nämlich Pfarramt, bischöfliches Ordinariat, Amt bestimmter Ordensobern, Pfarr- und Bistumsverweser. Die Träger dieser kirchlichen Ämter *müssen* nach Can. 466, 339 und 306 an bestimmten Tagen für die ihrer Obsorge Anvertrauten die heilige Messe in besonderer Weise zuwenden.

b) Der Pflichtgrund, der aus einem *kirchlichen Benefizium* sich ergibt. Nach Can. 1475, § 1, sind die Inhaber eines solchen Benefiziums strenge verpflichtet, die heilige Messe an gewissen Tagen für die Stifter zu applizieren.

c) Der Pflichtgrund, der *im Befehle des rechtmäßigen kirchlichen Vorgesetzten*, nämlich des Bischofs für die Weltpriester, des Ordensobern für die Ordenspriester, des Papstes für alle, enthalten ist.

d) Der Pflichtgrund, der etwa *ein Gelübde* zur Ursache hat.

e) Der Pflichtgrund, der aus einem *gegenseitigen Versprechen* hervorwächst ; wenn z. B. zwei Priester sich gegenseitig zur Applikation der heiligen Messe an gewissen Tagen ausdrücklich *verpflichten*, oder wenn ein Priester als Mitglied einer Bruderschaft oder eines Meßvereins laut Statuten die Applikation der heiligen Messe für die verstorbenen Mitglieder übernimmt unter der Bedingung, daß dann auch für ihn nach seinem Tode von den überlebenden Mitgliedern das gleiche geschehe. —

Das sind die Pflichtgründe, welche nach dem schon erwähnten Can. 825, Nr. 2 — also durch das positive Gesetz der Kirche — die Annahme eines Stipendiums für dieselbe heilige Messe verbieten.

11. In Bezug auf den letzten Pflichtgrund, des gegenseitigen Versprechens, ist aber wohl zu merken, daß *die einfachen Versprechen*, die heilige Messe zuzuwenden, die im gewöhnlichen Leben von den Priestern gegeben werden, *kein Pflichtgrund sind, kein* « *titulus justitiae* ».

Billuart sagt sehr treffend darüber : « Die gewöhnlichen, einfachen Versprechen verpflichten nicht vermöge der Tugend der Gerechtigkeit ; sie sind entweder nur *Vorsätze*, wodurch wir unsere Willensmeinung zeigen wollen, und verpflichten dann nur « ex constantia », vermöge *der Tugend der Beständigkeit ;* oder wenn es Versprechen sind, so verpflichten sie nur « ex veracitate », in Kraft der *Tugend der Wahrhaftigkeit*, welche Treue genannt wird, oder kraft eines gewissen *moralischen Ehrgefühls*. » [1]

[1] *Billuart*, De contract. art. I, § 2. « Quando quis utitur verbis promissoriis, ut, *faciam*, *dabo*, *promitto*, *polliceor*, per ea non intendit aliud quam asserere

In ganz ähnlichem Sinne äußert sich hierüber *Lehmkuhl.* [1] Wenn daher ein Priester aus *Freundschaft, aus Mitleid,* aus Zuneigung usw. die Applikation der heiligen Messe verspricht, dabei aber *nicht ausdrücklich* vermöge der *Tugend der Gerechtigkeit* sich verpflichten will — und das ist unter hundert Fällen neunundneunzigmal der Fall —, so bindet er sich durch ein solches Versprechen nicht dem andern, sondern vielmehr nur sich selbst gegenüber, d. h. er ist *nur sich selbst schuldig,* das Versprechen zu halten vermöge der Tugend der *Wahrhaftigkeit.* Von einer eigentlichen *Schuld* (debitum), von einer *Verpflichtung einem andern gegenüber* ist keine Rede. Ein solches Versprechen wird ein *wohlwollendes* (promissio liberalis) genannt, im Gegensatz zum *belastenden* (promissio onerosa). Das *wohlwollende Versprechen* ist kein « titulus justitiae », *kein Pflichtgrund,* der verhindern würde, dieselbe heilige Messe, welche schon aus einem Pflichtgrunde appliziert wird, ganz speziell auch noch für andere zu applizieren.

Was hat nun wohl die heilige Kirche bewogen, zu verbieten, daß für eine heilige Messe, die schon aus einem Pflichtgrunde appliziert wird, noch ein Stipendium angenommen werde ? Jedenfalls *dieselben Gründe,* um deretwillen sie strenge untersagt, für die Zuwendung derselben Messe *ein zweites Stipendium* anzunehmen. Man erwäge jeden einzelnen Pflichtgrund und man wird bei jedem unschwer erkennen, daß es im letzten und tiefsten Grunde gerade so wäre, als ob man für dieselbe Messe ein doppeltes Almosen empfangen würde.

Darum müssen wir nach dem Gesetze der Kirche entschieden daran festhalten : « In eadem missa stipendium excludit stipendium », « in derselben Messe schließt Ein Stipendium ein zweites aus. »

12. Doch wenn *mit aller Entschiedenheit* dieser Satz hochgehalten wird, so darf deswegen nicht im geringsten der *andere noch wichtigere Grundsatz leiden :*

« Intentio specialis non excludit intentionem specialem », « *die spezielle Applikation schließt eine andere spezielle Applikation nicht aus* », wie im ersten Artikel ausführlich dargetan wurde. Es muß dies klar und bestimmt betont werden, weil *leider* das Stipendienwesen, d. h.

et testificari quod habeat sinceram voluntatem faciendi seu donandi, et non obligatur nisi ex virtute constantiae. . . . . Licet promittentes intendant vere promittere et se obligare, non tamen intendunt ordinarie se obligare graviter et ex justitia, sed tantum ex veracitate quae dicitur fidelitas, aut ex morali quadam et benevola honestate. »

[1] *Lehmkuhl,* De contract. cap. h. § 1.

die mangelnde Einsicht in dasselbe, die Lehre von der Zuwendung der heiligen Messe ganz bedeutend beeinflußt und verdunkelt hat. Vielfach hat man gemeint, daß durch die Bestimmungen der Kirche über Annahme und Verwaltung der Stipendien die Applikation der heiligen Messe berührt worden sei. Dem ist aber nicht so. Die Lehre von der Applikation der Messe *ist* und *muß unabhängig sein* vom Stipendienwesen. Das Meßalmosen ist nur *Eine* bestimmte Art — freilich die an und für sich eindringlichste —, die Applikation von seiten des Priesters zu veranlassen und sich zu sichern. Denn einmal ist der Priester, der ein Stipendium annimmt, sehr strenge *verpflichtet,* die heilige Messe zuzuwenden. Dann ist das Meßalmosen auch das an und für sich klarste Zeichen der innern « fides et devotio ». Eben weil die Menschen infolge der Erbsünde so sehr am Gelde hangen und kleben, ist die Darbringung eines oder mehrerer Stipendien ein Beweis von Opfergeist und Opfergesinnung, von Sehnsucht und Verlangen, am Opfer Christi teilzuhaben. Nach dem Maße aber der « fides et devotio » bemißt sich die tatsächliche Wirkung der heiligen Messe in den Einzelnen.

Doch ist das Meßalmosen *nicht die einzige,* besonders nicht die allgemeinste, sondern schon ihrer Natur nach eine sehr beschränkte und seltene Art, die Zuwendung der heiligen Messe sich zu vergewissern. Zu allen Zeiten waren verhältnismäßig nur wenige, welche dieses heilsame Mittel gebrauchen konnten und wollten. Die Mehrzahl der Gläubigen werden wie heutzutage so auch früher *ihre persönliche Gegenwart, sich selbst* mit der Fülle der « fides et devotio » als Gabe zum Altare gebracht haben ; durch ihre persönliche Gegenwart wollten sie *ihrem innern Glauben* und ihrer innern Opfergesinnung besondern *Ausdruck verleihen.*

Es ist deshalb so schade, daß durch die Stipendien die Einsicht in das Wesen der Meßapplikation Mangel leidet. Wie tief eingewurzelt ist vielfach noch die Meinung, es gebe überhaupt nur *Eine Applikation* der heiligen Messe, weil man nach dem Kirchengesetze für die Zuwendung derselben Messe nur *Ein Stipendium* annehmen darf ! Oder wenn dieselbe Messe für verschiedene Gläubige appliziert werde, dann seien diese einander hinderlich und beschränken einander gegenseitig die Wirkung der heiligen Messe ! Gibt es nicht noch viele, die meinen, von Applikation der heiligen Messe könne man überhaupt nur reden, wenn es sich um ein Stipendium oder einen andern Pflichtgrund (titulus justitiae) handle ! Ferner ist es der falsch aufgefaßten

Lehre vom Stipendium zuzuschreiben, daß manche der Ansicht sind, daß jede heilige Messe zum voraus, ohne Rücksicht auf fides et devotio der Opfernden, ein bestimmtes Maß von Wirkung enthalte, welches eben vom Priester zugewendet werden müsse. Endlich ist unzweifelhaft das Stipendium schuld daran, daß so viele immer reden von Zuwendung der *Früchte* der heiligen Messe, statt von Zuwendung der heiligen Messe *selbst.*

Es kann daher nicht entschieden genug betont werden, daß die sehr weisen Gesetze der heiligen Kirche über das Stipendienwesen die Lehre von der Meßapplikation nicht im geringsten geändert haben, noch ändern.

Das heilige Meßopfer kann zugleich, ohne gegenseitige Beeinträchtigung, Unzähligen im besondern zugewendet werden. Das *Maß* der Wirkung ist ganz und gar abhängig von der « fides et devotio » der Opfernden und Mitopfernden. So haben wir im ersten Artikel vom hl. Thomas uns belehren lassen.

Ballerini hat diese Wahrheit ausgedrückt mit den Worten: « *Nach ganz allgemeiner Meinung* der neuen Auktoren kann Ein und dasselbe Opfer für mehrere appliziert werden. Doch darf der Priester dafür nicht mehrere Stipendien annehmen; denn das ist durch die Dekrete der Kirche verboten. »[1] Viel früher hat der hl. Alphons mit fast gleichen Worten diese Lehre des hl. Thomas als « hodie communissima recepta », als « ganz allgemein verbreitete » bezeichnet und er selber hat sie als « sententia probabilior », als « wahrscheinlichere oder beifallswürdigere » eingeschätzt.[2]

In Wirklichkeit können *ernstliche Zweifel gegen die Lehre des hl. Thomas nicht erhoben werden,* wenn nur einmal der Satz des Tridentinums: « Das heilige Meßopfer ist dasselbe Opfer wie das Opfer am Kreuze; nur die Weise zu opfern ist verschieden », in seiner buchstäblichen Wahrheit erkannt und geglaubt wird. Dann haben

[1] *Gury-Ballerini,* Theol. Mor. De Eucharist. p. II, c. I, n. 164, nota (7): « Ex communissima hac recentiorum sententia sacerdos unum idemque sacrificium pro pluribus applicare potest, non tamen fas ipsi est plura recipere stipendia. Id enim Ecclesiae decretis est interdictum. »

[2] St. Alphonsus, lib. 6, n. 312. — Freilich, zu fast gleicher Zeit als Ballerini in Rom diese Lehre « die ganz allgemeine » nannte, hat Lehmkuhl in Deutschland die gegenteilige Meinung als « wahrscheinlicher und wahrer » und als durchaus zu halten hingestellt. — Ein Beweis, daß unter den Moralisten noch ein Wirrwarr in Sachen der Meßapplikation vorhanden ist. Wenn einmal der Begriff der Applikation der heiligen Messe klar wäre, könnten unmöglich so entgegengesetzte Meinungen bestehen.

wir sogleich das heilige Meßopfer als « causa universalis », als allgemeine Ursache, welche zugewendet werden muß, soll sie in den einzelnen Gläubigen eine Wirkung hervorbringen. Diese Zuwendung setzt aber notwendig in den Gläubigen « fides et devotio » voraus. Sind diese Wahrheiten einmal klar erkannt, dann kann der Priester durch nichts abgehalten werden, viele, viele Einzel-Intentionen entgegenzunehmen und sie in dasselbe heilige Opfer einzuschließen, oder nach ihnen die heilige Messe zu applizieren. Je mehr spezielle Intentionen in derselben heiligen Messe besorgt werden, umso fruchtbarer ist tatsächlich diese heilige Messe. Nur eines muß immer vor Augen gehalten werden, daß nach dem positiven Gesetze der Kirche für Ein und dieselbe Messe *nur Ein* Stipendium angenommen werden darf.

13. Setzen wir noch ein *Beispiel aus dem praktischen Leben.*

Es kommt zu einem Priester eine bedrängte Mutter, bietet ihm ein Stipendium dar mit der Bitte, er möge am folgenden Tage das heilige Meßopfer für ihr schwer krankes Kind darbringen. Der Priester nimmt das Stipendium an und verspricht, am folgenden Tage der Bitte der Mutter zu willfahren. Der Priester ist also « ex justitia » in Kraft der Tugend der Gerechtigkeit verpflichtet, nach der Meinung dieser Mutter zu applizieren, da er — wie angenommen — das Stipendium behalten will. Eine Stunde später kommt zum gleichen Priester ein Bauer mit einem Stipendium und mit der Bitte, er möge so gut sein und am folgenden Morgen die heilige Messe lesen ; er habe Unglück im Stalle. Der Priester verspricht auch ihm, seinem Wunsche nachkommen zu wollen, denkt aber sogleich, dieses Stipendium darf und will ich morgen nicht behalten, sondern ich will « ex caritate », kraft der Nächstenliebe und des Mitleids nach der Meinung des Bauern die heilige Messe applizieren. Bald nachher erscheint beim Priester eine arme, arbeitslose Person ; sie möchte gerne Arbeitsgelegenheit haben ; am folgenden Tage soll es sich entscheiden, ob ihr eine solche zu teil werde. Sie will zu diesem Zwecke noch eine heilige Messe lesen lassen. Sie bietet also demselben Priester das Stipendium an und bittet, er möge so gut sein und gerade morgen das heilige Meßopfer in der bezeichneten Absicht feiern. Der Priester kennt die Armut der Person und sagt ihr : Ein Stipendium nehme ich von Euch nicht an ; aber ich will morgen auch ohne Stipendium aus Nächstenliebe nach Eurer Meinung die heilige Messe lesen. Voll Freude und Hoffnung und Zuversicht geht die arme Person heim. Kaum hat sie das Pfarrhaus verlassen, erscheint beim gleichen Priester ein Student,

welcher am folgenden Tag ein Examen bestehen soll. Er möchte sich den guten Erfolg auch dadurch sichern, daß er den Priester inständig bittet, er möge morgen das heilige Meßopfer applizieren. Weil er Student ist, kann er natürlich kein Stipendium verabreichen. Der Priester verspricht, er wolle gerne seinen Wunsch erfüllen. So kommen am gleichen Tage zum gleichen Priester zwanzig Personen mit den verschiedensten Anliegen, mit oder ohne Stipendium, aber alle mit der Bitte an den Priester, am folgenden Morgen die heilige Messe nach ihrer Meinung applizieren zu wollen. Der Priester selber hat für den folgenden Tag noch eine Unmenge von Anliegen (fremde und eigene), für welche er das heilige Meßopfer darbringen will. So mit Intentionen beladen, schreitet morgen der Priester zum Altare und appliziert das heilige Meßopfer für alle. Hat der Priester recht getan ? — Gewiß ! Sehr brav hat er es gemacht. Nur eines muß er sich sagen : « Nach dem Gesetze der Kirche darf ich an *dem* Tage nur *Ein* Stipendium behalten und mir zu eigen machen, daß ich darüber verfügen kann. » Die andern Stipendien, die ihm angeboten wurden, muß er entweder an andere Priester abgeben oder er muß selber später noch einmal nach Meinung der betreffenden Stipendiengeber applizieren.

Der Priester aber und alle jene Gläubigen, denen er am selben Tage das heilige Opfer zugewendet hat, haben nach dem Maße ihrer « fides et devotio » aus dem heiligen Meßopfer geschöpft, ohne daß sie einander den geringsten Eintrag getan hätten. Außerdem hatten noch alle jene, welche derselben heiligen Messe mit hundert und hundert verschiedenen Anliegen persönlich beigewohnt oder sich im allgemeinen oder besonderen in dieselbe empfohlen haben, wieder nach dem Maße ihrer « fides et devotio » Anteil daran und auch sie standen einander durchaus nicht im Wege. Aber dann — so wird einer einreden — wird für jene, deren Stipendien der Priester an jenem Tage nicht behalten konnte, die heilige Messe *zweimal* appliziert ? — Ganz gewiß. Einmal aus Nächstenliebe, (ex charitate), das andere Mal kraft der Gerechtigkeit (ex justitia). Doch muß wohl beachtet werden, daß der Priester nicht etwa *verpflichtet* ist, es so zu machen, wie oben geschildert wurde. Er könnte, *ohne gegen die Gerechtigkeit zu fehlen*, den Betreffenden einfach sagen : « Für morgen ist es unmöglich ! » Aber er *kann* und *darf* es so machen. Ob er es *tatsächlich* so oder so mache, darüber wird entscheiden das Maß der Nächstenliebe, von der der Priester beseelt ist. Wer mehr Liebe Gottes und des Nächsten in seinem Herzen trägt, der wird davon angetrieben,

so viel als nur möglich das heilige Meßopfer wirksam werden zu lassen, sei es, daß er spezielle Intentionen von andern entgegennimmt und ins heilige Opfer einschließt, sei es, daß er nach der eigenen Meinung für sich und für andere das heilige Opfer darbringt. Wer dagegen von weniger Liebe des Nächsten durchdrungen ist, der wird nach deren Maß das heilige Opfer zum eigenen ewigen Nutzen und zum ewigen Heile anderer ausnützen.

Aber — wird vielleicht jemand fragen — durfte der Priester jene Stipendien, die er für dieselbe heilige Messe nicht behalten konnte, nicht etwa für gute Zwecke verwenden ? Denn der Stipendiengeber hatte ja durch die Applikation schon erhalten, was ihm für das Stipendium gebührte. Die Antwort muß ein entschiedenes « *Nein* » sein.

Denn : *a*) Wenn man sagt, der Stipendiengeber habe schon erhalten, was ihm für das Stipendium gebührte, so heißt das offenbar das Stipendium als Kaufpreis der heiligen Messe hinstellen ; das aber ist Simonie.

b) *Nicht deswegen darf der Priester* die andern Stipendien nicht behalten, weil der Stipendiengeber noch nicht nach dem Maße seiner « fides et devotio » aus dem heiligen Opfer « ex opere operato » geschöpft hätte ; (denn ob die Zuwendung der heiligen Messe « ex justitia », kraft der Gerechtigkeit, oder « ex charitate », kraft der Nächstenliebe, geschehe, macht in Bezug auf die Wirksamkeit und die Wirkung der heiligen Messe keinen Unterschied ; dieser hängt einzig ab von der verschiedenen « fides et devotio » —) ; *sondern das positive Gesetz der Kirche verbietet* aus weisesten Gründen die Annahme von mehr als einem Stipendium für dieselbe Messe.

c) Wenn der Priester die andern Stipendien auch nicht für sich persönlich behalten, sondern für gute Zwecke verwenden will, so ist damit dem Gesetze der Kirche nicht Genüge geleistet ; der Priester hat die Stipendien doch angenommen und darüber verfügt ; *das aber verbietet die Kirche.*

14. Aber — wird ein anderer einwenden — wenn das heilige Opfer auch ohne Stipendium speziell für jemanden appliziert werden kann, dann ist es ja gleich, ob ich ein Stipendium gebe oder nicht ; ich habe ja gleich viel Nutzen aus der heiligen Messe. *In Zukunft gebe ich keine Stipendien mehr.*

So kann nur reden, wer keinen richtigen Begriff von Meßapplikation hat. Es ist noch lange nicht gleich, ob du ein Stipendium

gebest oder nicht. Wer in der richtigen Absicht und Gesinnung ein solches gibt, der wird aus dem heiligen Opfer viel größeren Nutzen ziehen als wenn er keines darbringt — ceteris paribus — vorausgesetzt, daß alle übrigen Umstände beide Male gleich bleiben.

Denn : *a*) Wenn einer ein Stipendium gibt, dann weiß er, daß der Priester durch das Gesetz der Kirche *strenge verpflichtet* ist, das heilige Opfer für ihn zu applizieren. Ist aber diese Sicherheit nicht etwas Großes ?

b) Das *Maß* der Wirkung und des Nutzens der heiligen Messe hängt ab — so haben wir schon oft erwähnt — von der « fides et devotio » desjenigen, der das Meßopfer für sich darbringen läßt. Nun aber zeigt derjenige, der — wir nehmen an — in richtiger, guter Absicht und Meinung dem Priester ein Stipendium anbietet, einen viel tieferen Glauben und eine viel ernstere Opfergesinnung, als wenn er ohne Stipendium den Priester um Zuwendung der heiligen Messe bittet. Das Meßalmosen ist eben doch ein Opfer an Geld, das dem Menschen in der Regel am Herzen liegt, besonders wenn er es durch harte Arbeit verdient hat. Im ersteren Falle wird also das heilige Meßopfer « ex opere operato » eine viel tiefergehende Wirkung hervorbringen als im letztern.

c) Es kann wohl vorkommen, daß einer, der kein Stipendium gibt, weil er ganz arm ist, doch viel größeren Nutzen aus dem heiligen Meßopfer zieht als der Stipendiengeber. Der Arme wohnt vielleicht ganz demütig und andächtig der heiligen Messe bei oder empfiehlt sich vertrauensvoll ins heilige Opfer, während der andere bei allem Glauben und aller Opfergesinnung doch auch von recht menschlichen Absichten sich leiten läßt, wenn er das Stipendium verabreicht.

Nun aber muß immer wieder eingeschärft werden, daß das Maß der Gnaden, die jeder aus dem heiligen Meßopfer erhält, durch seine « fides et devotio » bestimmt wird. Entspricht es nicht ganz der göttlichen Weisheit und dem natürlichen Empfinden des Menschenherzens, daß hiebei die innere, wahre Opfergesinnung maßgebend ist ? Das Stipendium ohne inneres Verlangen, am Opfer Christi teilzunehmen, nützt vor Gott nichts. Wenn aber das Stipendium eben aus der Opfermeinung des Herzens hervorgeht und dieselbe nach außen kundtut, dann ist in der Regel die « fides et devotio » viel größer und tiefer.

So sehen wir, daß das Stipendium großen Wert und große

Bedeutung hat und großen Nutzen aus dem heiligen Meßopfer zu ziehen vermag, wofern es als das aufgefaßt wird, was es nach Gottes Weisheit ist und sein soll, nämlich ein Almosen der gläubigen Frömmigkeit für den Unterhalt des Priesters als Stellvertreter Christi, um dadurch das Herz desto empfänglicher zu machen und besser vorzubereiten auf die segenbringende, wahrhaftige Teilnahme am Kreuzesopfer Christi. Der hl. Thomas nennt es « stipendium necessitatis », « Stipendium für den Notbedarf », oder « stipendium sustentationis », « Stipendium für den Unterhalt derjenigen, welche die Sakramente Christi spenden. »[1] Doch fügt er bei : « Das Verdienst besteht hauptsächlich nicht im äußeren Geschenke, sondern in der innern Opfergesinnung. »[2]

15. Nach dem gleichen Grundsatze muß die Frage beantwortet werden : Was bedeuten sog. heilige Stiftmessen ? Mit diesen hat es die gleiche Bewandtnis wie mit den Stipendien ; nur daß diese letzteren bloß ein *einmaliges Almosen* für den Priester, ein *einmaliger Ausdruck* der « fides et devotio » der Gläubigen sind, während durch die Stiftmessen ein bestimmtes Kapital der Kirche gegeben wird, aus dessen Zinserträgnis *jährlich* ein Teil als Stipendium für eine heilige Messe dem Priester zu verabfolgen, das übrige für die Bedürfnisse bei Darbringung des heiligen Opfers zu verwenden ist, und so sind sie *ein bleibender Ausdruck der « fides et devotio » der frommen Stifter.* Das Maß der Wirkung einer heiligen Stiftmesse wird sich, wie bei den Stipendien, nach der Tiefe des Glaubens und nach dem Ernste des Opfergeistes richten, welche bei der Hingabe des vorgeschriebenen Kapitals für die Stiftmesse sich kundgaben.

Wird die Stiftung *für einen Verstorbenen gemacht,* so frägt es sich, ob der Verstorbene selber noch zu Lebzeiten die Stiftung bestimmt und verlangt habe, oder ob sie erst nach seinem Tode von den Hinterbliebenen besorgt wurde. Im letzteren Falle wird dem Verstorbenen geholfen nach Maßgabe der « fides et devotio », welche die *Hinterbliebenen* bei Errichtung der Stiftung hatten ; im ersteren Falle dagegen ist das Maß der Wirkung der heiligen Stiftmesse abhängig von der « fides et devotio », welche *der Verstorbene im Herzen* trug, als er die Stiftung zur Ehre Gottes machte. Durch die Stiftung hat er *seine*

[1] St. Thom. II-II 100 a. 2. « Stipendium sustentationis eorum qui sacramenta Christi ministrant. »

[2] St. Thom. II-II 100 a. 1 : « Meritum non consistit principaliter in exteriori dono, sed in interiori affectu. »

« *fides et devotio* » hier *auf Erden zurückgelassen* und dementsprechend hat er nach seinem Tode Anteil an dem heiligen Meßopfer, das laut Stiftung jährlich in besonderer Weise für ihn gefeiert wird.

16. Es ist überhaupt ein Irrtum, wenn man meint, durch das heilige Meßopfer werde den armen Seelen geholfen nach dem Maße des Glaubens und der innern Opfergesinnung, welche sie *jetzt im Fegfeuer haben;* das ist unmöglich ; die armen Seelen sind « extra statum meriti » oder, wie man zu sagen pflegt, sie können sich nicht mehr selber helfen, sie sind ganz auf unsere Hilfe angewiesen. Auch durch das heilige Meßopfer können wir den Verstorbenen im Fegfeuer nur « *per modum suffragii* », *fürbittweise,* beistehen und zu Hilfe kommen. *Wir* schöpfen Genugtuung aus dem heiligen Opfer und bieten sie der göttlichen Gerechtigkeit für die lieben Hingeschiedenen dar. Aus der göttlichen Offenbarung wissen wir, daß der gerechte Gott das « opus operatum », *unsere Sühne durch das heilige Meßopfer* zu Gunsten der armen Seelen *unfehlbar sicher* annimmt, und daß ihnen so nach dem Maße *unserer* « fides et devotio » geholfen wird. Ob die Gerechtigkeit Gottes aber unsere Sühne immer *in vollem Umfange* annimmt oder nicht, wissen wir nicht ganz bestimmt. Der hl. Augustinus sagt hierüber : « Es ist kein Zweifel, daß die Liebe der Gläubigen, welche sich der Verstorbenen erinnert und für sie bittet, denen nützen wird, welche, als sie im sterblichen Leibe lebten, verdient haben, daß solche Werke nach diesem Leben ihnen nützen. »[1] Diesen Worten des hl. Augustinus zufolge, welche in der Überlieferung aller Jahrhunderte wiederholt werden, scheint Gottes Gerechtigkeit auch unsere Sühne für die lieben Verstorbenen nur nach dem Maße der « fides et devotio » anzunehmen, welche die armen Seelen *einstens im sterblichen Leben* hatten. Deshalb kann es ganz gut geschehen, daß für einen Reichen, der im sterblichen Leben auf Erden wenig Glauben und Eifer für das heilige Meßopfer hatte, nach seinem Tode hundert heilige Messen gelesen werden, dieser Reiche aber aus all den Messen nicht *mehr Sühne* dem lieben Gott leistet, als ein Armer, für dessen Seelenheil nur fünf heilige Meßopfer gefeiert werden, der aber *einstens auf Erden* stets mit tiefem Glauben und großer Opfergesinnung dem heiligen Meßopfer beiwohnte.

[1] *St. August.*, Libro de cura pro mortuis gerenda cap. 4 : « Recordantis et precantis affectus cum defunctis a fidelibus carissimis exhibetur, eum prodesse non dubium est iis, qui cum in corpore viverent, talia sibi post hanc vitam prodesse meruerunt. »

17. Zum Schlusse noch die Frage: « *Hat die Messe eines guten Priesters größeren Wert und Nutzen* als die Messe eines weniger guten Priesters » ?

Der *hl. Thomas* antwortet und sagt: Wenn wir den innern Wert der heiligen Messe betrachten, dann hat die heilige Messe beider Priester den gleichen Wert; denn beide konsekrieren im Namen und in der Kraft Christi, beide machen durch die Verwandlungsworte das Kreuzesopfer gegenwärtig und applizieren dasselbe für alle, welche im Kanon der Messe genannt werden, und verrichten für alle die Gebete, welche von der Kirche vorgeschrieben sind. Wenn aber die « *devotio* » *des zelebrierenden Priesters* in Betracht gezogen wird, dann ist die Messe des guten Priesters *zweifellos fruchtbarer* als die Messe des weniger guten. [1]

In der Tat! *a*) Der gute Priester hat sicher *persönlich* mehr « fides et devotio » als der andere und deshalb wird durch sein heiliges Meßopfer Gott größere Ehre und Verherrlichung zu teil und zieht er größeren Nutzen aus demselben für sich und für viele andere.

b) Der gute Priester macht seiner « devotio » entsprechend sicher viel mehr besondere Applikationen, und darum ist der tatsächliche Erfolg auch größer.

c) Die Gläubigen haben zu einem guten Priester mehr Vertrauen und kommen zu seiner Messe unwillkürlich mit mehr Glaube und Opfergeist; also ist auch der Nutzen des heiligen Opfers in ihnen größer.

d) Die heilige Messe des guten Priesters wird gewöhnlich zahlreicher besucht, als jene des Priesters, der als weniger gut und eifrig bekannt ist. Je größer nun die Zahl der Anwesenden ist, umsomehr ist auch « fides et devotio » vorhanden, also wiederum um so größer die tatsächliche Wirkung der heiligen Messe in den Herzen der Gläubigen.

Aus allen diesen Erwägungen geht klar hervor, von welch entscheidender Bedeutung die Lehre des hl. Thomas von « fides et devotio », vom Glauben an das heilige Meßopfer und vom Verlangen,

[1] *St. Thom.* III 82, 6: « Quantum ad sacramentum, non minus valet missa sacerdotis mali quam boni; quia utrobique idem conficitur sacramentum ....; in quantum autem habet efficaciam ex *devotione* sacerdotis orantis, sic non est dubium quod Missa melioris sacerdotis magis est fructuosa. »

am heiligen Kreuzesopfer teilzuhaben, ist. Möge das Verständnis und die Einsicht in Priestern und Gläubigen immer mehr zunehmen! Es ist so wichtig, gerade für unsere Tage. Schrecklich sind die Sünden, die täglich von einzelnen, von Familien, ganzen Ländern und Völkern begangen werden, und die so laut zum Himmel um Rache schreien, ja die göttliche Gerechtigkeit geradezu herausfordern. Mögen alle heiligen Messen auf dem ganzen Erdkreise noch lauter, noch eindringlicher, noch inniger zum Throne Gottes rufen:

« O Vater im Himmel! Laß Dich versöhnen durch das kostbare Herzblut Deines Sohnes Jesus Christus und gib uns den Heiligen Geist! »



Literarische Besprechungen.

M. Grabmann : Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Münster (Aschendorff) 1924. (94 p.)

Eigentlich behandelt Grabmann in dieser Schrift, wie der Untertitel es klarer ausspricht, « die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin ».

Ganz zweckentsprechend handelt er in einem *ersten Teile* (5-29) über die Illuminationslehre Augustins : ihre neuplatonischen Voraussetzungen (5-12), ihre innere Natur (12-29). Neu sind diese Auseinandersetzungen nicht. Aber die einzelnen Momente der augustinischen Einstrahlungstheorie werden zusammenhängender dargestellt und kritisch beleuchtet. Scharf, aber richtig, unterscheidet Grabmann zwischen Plotins Einfluß auf Augustins *Bekehrung* und seine Philosophie überhaupt. Vielleicht ist aber Grabmanns These : der Neuplatonismus hätte erst auf den bereits bekehrten Augustin Einfluß ausgeübt (9), doch etwas forçiert, da Autor zugesteht (8), Augustin wäre bei seiner Taufe begeisterter Neuplatoniker gewesen. Wie Kardinal Franzelin die augustinische Erleuchtungstheorie am klarsten und kürzesten gefaßt haben soll (18), da er sie überhaupt nicht richtig, als aktuelle Erleuchtung, aufgefaßt hat (19), ist nicht leicht verständlich. Plotins Lehren werden kaum immer präzis gefaßt. So wird S. 26–27 der göttliche νοῦς *direkt* mit der menschlichen Seele in Beziehung gebracht, während tatsächlich der von der Seele ganz verschiedene menschliche νοῦς dazwischen steht und von oben in seliger Betrachtung die Ideen empfängt. Offenbar aus Versehen ist S. 27 die Zitation « im 5. Buch seiner Enneaden » lückenhaft : in welcher von den 6 Enneaden ?

Im größeren *zweiten Teil* (30-94) behandelt Verf. die Erleuchtungslehre in der Scholastik, speziell bei Thomas. Die Scholastik vor dem 13. Jahrhundert läßt er beiseite. Dagegen faßt er nicht bloß die neueren Funde über Franziskanertheologen gut zusammen, sondern fügt auch noch neue handschriftliche Nachweise hinzu (34-36). Hauptgegenstand dieses Teiles ist natürlich die verschieden beurteilte (44-46) Lehre des hl. Thomas, die er, aus den verschiedenen Werken darstellend und wertend (46-68), als eine Synthese von Augustinus und Aristoteles betrachtet (68-71), um sie schließlich mit ihren Licht- und Schattenseiten der « augustinisch-franziskanischen » Erleuchtungstheorie gegenüber zu stellen (83-94).

Die Benennung « *augustinisch-franziskanisch* » ist mir ganz unsympathisch, da Weltgeistliche und Dominikaner — und wie viele, wenn wir zu der eigentlichen ältern Theologenschule noch die Mystiker und die Richtung von Dietrich von Friberg hinzunehmen — ihr gehuldigt haben. Leider ist mir auch Grabmanns Auffassung der thomistischen *Erkenntnislehre* und der Unterlage der Erkenntnissicherheit nicht überall klar. Zwei Dinge werden oft verwechselt, die verschieden sind, trotzdem

das eine vom andern abhängig ist, die Seinsordnung und die Erkenntnisordnung. Grundlage der **Seinsordnung** ist der *Exemplarismus*, den Thomas mit Augustin, Plotin, Philo, Plato, gemeinsam hat, aber noch vertiefte und erweiterte. Er liegt in den geschaffenen Dingen selbst, potenziell sogar in der physischen Ordnung, aktuell in der metaphysischen, in den abstrahierten *Dingwesenheiten*, die in sich notwendig-unveränderlich sind, weil sie Nachahmungen des göttlichen Geistes, der rationes aeternae sind. Hier ist Gott das Erste. Ohne die in sich unveränderlichen Dingwesenheiten kommen wir überhaupt nicht bis zu einer ersten Ursache hinauf und auch nicht zu einem Nachweis für den Exemplarismus und auch nicht zur Gültigkeit der ersten Prinzipien! Die **Erkenntnisordnung** ruht auf der Seinsordnung, ist aber von ihr verschieden, ja genetisch geradezu entgegengesetzt. Leitend ist hier die *objektive Evidenz*, durch die wir die dingliche Notwendigkeit entweder unmittelbar — erste Prinzipien — oder mittelbar — Schlüsse — erkennen, woraus erst die notwendigen und daher *sicheren* Sätze, Prinzipien und Gesetze entstehen. So ruht die Erkenntnissicherheit auf der innern dinglichen Notwendigkeit und diese im Exemplarismus. Die aktuell leuchtende platonische göttliche Illumination sieht gerade von dieser dinglichen Notwendigkeit ab und bedeutet eine Lücke im Exemplarismus, da sie unsere Erkenntnissicherheit direkt mit Gott verankert, ohne durch die Dinge hindurch, sodaß der Beweis für das Dasein Gottes erkenntnistheoretisch das Dasein Gottes schon voraussetzen würde.

Nun die Anwendung! Uns betont Grabmann viel zu wenig die *Seinsordnung* in der thomistischen Fassung des Problems, in welcher der Exemplarismus gerade besteht.[1] Er betont übertrieben stark den Einfluß unseres Verstandes (50). In dem, was er von 49-53 schreibt, kommt man sogar zum Zweifel, ob er die *Notwendigkeit* und *Allgemeinheit* der Satzbeziehungen nicht dem *Verstande*, statt den Dingwesenheiten zuschreibe. Das würde, trotz Abstraktion der Begriffe, uns wieder dem Subjektivismus ausliefern, den Autor bekämpft. Daher später die Auffassung, die er mit Jeiler teilt, der Thomismus würde die *Autonomie der Vernunft mehr begünstigen* als die Illuminationslehre (86). Richtig aufgefaßt, ist im wahren Thomismus das Gegenteil der Fall. Überall hängt der Verstand dem Inhalte nach von den Dingen ab. So aufgefaßt, kommen alle jene Vorzüge, die Verf. S. 87-89 der platonischen Illuminationslehre im Gegensatz zur Abstraktionslehre zuschreibt, auch und mehr noch dem Thomismus zu, denn sie beziehen sich auf den Exemplarismus als solchen und nicht auf die Einstrahlungstheorie, die sich in der Tätigkeitsordnung befindet. Da Thomas *bewußt* (70) und erst nach vielen innern Kämpfen die Erleuchtungstheorie verwarf (31) und durch die Abstraktion ersetzte, ist es mir unbegreiflich, wie Grabmann sagen kann, er hätte die Änderung in ihrer Tragweite nicht allzu hoch eingeschätzt (70). Der Versuch, den Thomismus als eine *Synthese* von Aristoteles und Augustin darzustellen (88 ff.), ist in mancher Beziehung möglich, speziell bezüglich des Exemplarismus, aber

[1] Hierüber haben wir uns eingehender in dieser gleichen Nummer des Divus Thomas S. 12 ff. verbreitet.

nicht bezüglich des *Erkenntnisursprunges*, wo Thomas nicht etwa bloß über Augustin hinausgeht, sondern im *Gegensatze* zu ihm steht. Gegensätze und heterogene Elemente werden nicht synthetisiert.

Grabmanns neue Schrift berührt eines der tiefsten Probleme der Erkenntnislehre. Wer in diesem oder jenem Sinne sich orientieren will, wird sie mit großem Interesse lesen.

G. M. Manser O. P.

Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe **Clemens Baeumker** [1] zum 70. Geburtstage (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband II), Münster i. W. (Aschendorff) 1923 (VIII u. 269 pag.).

Die erste von den zwölf hier gesammelten Abhandlungen stammt von *Kardinal Fr. Ehrle* S. J. P. Pelster, der sie für den Druck fertigstellte, hat sie « durch inhaltreiche Darlegungen über die Aristotelesübersetzungen und den Aufbau der scholastischen Disputierübungen » (p. 1 n. 1) ergänzt. Sie führt uns den englischen Dominikaner *Nikolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones ordinariae* (pp. 1–48) vor. Gestorben 1328 oder vielleicht erst nach 1330, dozierte jener an der Universität Oxford und verfaßte zahlreiche exegetische, humanistische, naturwissenschaftliche, historische und philosophisch-theologische Werke, deren kritisches Inventar auf Grund handschriftlicher Forschung (pp. 5–19) geboten wird. Vor allem interessieren seine sechs Quolibet und seine fünf Quaestiones ordinariae (pp. 20–28). Mit Recht rühmt Ehrle die « enzyklopädische Geistesart » des vielseitigen Dominikaners und findet unter den ähnlich orientierten Schriftstellern derselben Zeit « außer dem sel. Albert wohl keinen, der nach Bedarf seinen Geist so voll und ganz aus dem vergnüglichen Gebiet positiver Forschung auf die strenge Geistesarbeit der schulgerechten Spekulation konzentrieren konnte und auf beiden Gebieten so ganz bei der Sache war »

[1] Kurz vor Fertigstellung dieser Zeilen erfahren wir, daß der hochverdiente Gelehrte am 23. Oktober 1924 gestorben ist. Sein Name wird in der Geschichte der katholischen Philosophie in Deutschland und mehr noch in der Forschungsgeschichte der mittelalterlichen Philosophie eine hervorragende Stelle einnehmen. In dem Widmungswort des vorliegenden Werkes konnte mit Recht Grabmann schreiben : « Ihre zahlreichen Veröffentlichungen haben als leuchtende Vor- und Musterbilder der tiefen, klaren und formvollendeten wissenschaftlichen Arbeit weit über Ihren Schülerkreis hinaus gewirkt und die Forschung des In- und Auslandes vor allem auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie des Mittelalters befruchtet. In einem weiten Bogen umspannt Ihre Forschungsarbeit das ganze Gebiet der Philosophie von der griechischen Philosophie, der Sie namentlich Ihre ersten großen Arbeiten gewidmet haben, bis hinauf zu den geistigen Strömungen im Weltanschauungskampf der Gegenwart. Im Mittelpunkt Ihrer Forschungsarbeit steht die Geschichte der Philosophie des Mittelalters, von der Sie in der Kultur der Gegenwart das eindruckvollste, nach Form und Inhalt vollendete Gemälde geschaffen haben. » Dem haben wir nur den Ausdruck der Trauer hinzuzufügen, über den Tod des Mannes, der ein solches Lob aus diesem berufenen Mund verdienen konnte.

(p. 31). Bezeichnend für seine treue thomistische Lehrrichtung und für die nach den bekannten Pariser und Oxforder Lehrentscheidungen vom Jahre 1277 obwaltenden Verhältnisse, sind folgende Stellen aus seinem Quol. V q. 6 : « Dico, quod si debeo sequi principia Phylosophi et doctrinam ejus et multorum catholicorum, qui non reputant in hoc errare, video quomodo Deus possit in una et eadem materia facere plures formas substantiales .... Tamen quia doctrinam Philosophi non decet praeponere doctrinae cuiuscumque prelati catholici, ideo supposito secundum sententiam archiepiscopi (Peckham † 8. XII. 1292), quod in homine sint plures formae substantiales, dico quod Deus potest facere plures formas substantiales in eadem materia .... » (p. 32 n. 1). Bemerkenswert ist auch Trivets Polemik im Quol. III q. 4 gegen seinen Ordensbruder Johann von Paris, von dem Ehrle schreibt : in ihm « beobachten wir, soviel ich sehe, zuerst das Wehen jenes Geistes, der nur zu bald eine Reihe nach außen hin leitender Lehrer seines Ordens, wie Durandus de Sancto Porciano, Robert Holkot, in freiere und dem hl. Thomas ferner liegende Bahnen lenkte » (p. 33, vgl. ibid. n. 5). Abgesehen vom realen Unterschied zwischen esse und essentia, den er zu leugnen scheint (pp. 26–29), « erweist sich Trivet als einen seinem Ordenslehrer treu ergebenen Thomisten » (p. 40). Der letzte Abschnitt enthält die oben erwähnten Ergänzungen des P. Pelster. Wir buchen im folgenden seine wichtigsten Feststellungen in Bezug auf den damaligen Disputierbetrieb. « Der erste Teil einer solchen Quaestio (quaestio ordinaria) ist der Niederschlag einer wirklich gehaltenen Disputation, in welcher sich der vom leitenden Magister verschiedene Responsalis gegenüber den Beweisgründen der Opponenten zu verteidigen hatte » (p. 45). Bei den « disputationes quodlibetales » war gleichfalls ein vom Magister verschiedener « respondens » vorhanden, so daß « der Determinatio eine eigentliche Disputatio vorausging » (p. 46). « Über die Person des Verteidigers gibt uns Trivet keinen Aufschluß », wahrscheinlich war es, wie für Bologna und Paris bezeugt ist, « der Baccalaureus, welcher gerade unter dem Magister die Sentenzen las » (p. 46). Ebensowenig ist aus Trivet zu ermitteln, ob im Quolibet Disputation und Determination zeitlich getrennt waren. Wohl aber ersehen wir aus q. 11 des V. Quol., daß die Determination sich unter Umständen über mehrere Tage erstrecken konnte (p. 47). Die weiteren Ausführungen gelten den damaligen Aristotelesübersetzungen und bringen insbesondere neue Belege für die von Pelster an gleich zu besprechender Stelle verfochtene These (pp. 49-51).

Dieser These ist die vierte Abhandlung gewidmet : *Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters* von Professor Dr. *Franz Pelster* S. J. (pp. 89–118). Pelster unterscheidet (pp. 101 n. 2) fünf lateinische Metaphysikübersetzungen : die arabische, die als translatio arabica zu bezeichnen wäre ; die griechische des Bessarion, die er translatio humanistarum, oder Bessarionis zu nennen vorschlägt ; drei griechische des Mittelalters und zwar 1. die in 11 Büchern als littera Boethii bekannte und von welcher er drei verschiedene Redaktionen nachweist, 2. die in 13 Büchern als alia littera von Thomas zitierte und die Albert der Gr. seinem Kommentar vom Jahre 1270 zu Grunde legte, 3. die dem Wilhelm von

Moerbeke zugeschriebene in 14 Büchern und von Thomas in seinem Kommentar benutzte, für welche Pelster die respektiven Bezeichnungen translatio vetus, translatio media und translatio nova empfiehlt. Diese drei griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen bilden den Gegenstand seiner hochinteressanten Untersuchungen. — Von der *translatio vetus* = littera Boethii sind die Bücher 5–11 völlig verschollen. Ihre erste Redaktion muß etwa zu Anfang des 13. Jahrhunderts in Paris bekannt geworden sein. Die zweite war in Italien und auch in England bekannt, die dritte war in Paris und in England verbreitet. « Sämtliche Übersetzungen waren jedenfalls vor der Mitte des 13. Jahrhunderts vollendet » (p. 101). Bei jeder neuen Redaktion dieser ältesten Übersetzung wurde der griechische Text von neuem zu Rate gezogen (p. 97). — Die *translatio media* = alia littera des hl. Thomas, weist 13 Bücher auf, wie die entsprechende Paraphrase des sel. Albert des Großen zeigt. Sie ist in Cod. Vat. Borghesianus 304 enthalten. Das fehlende Buch ist das 11. (K der griechischen Ausgaben). Man kann annehmen, daß dieses Buch in der translatio vetus in 11 Büchern ebenfalls fehlte, was allerdings bei der Unvollständigkeit sämtlicher vorhandenen Handschriften nicht nachgeprüft werden kann. Bekanntlich besteht dieses 11. Buch teils (bis 8. 1065 a 26) aus einem Entwurf zu den Büchern 3, 4 u. 6, teils aus einem Auszug aus der Physik. Nachdem es in keiner einzigen der bekannten griechischen Handschriften fehlt, ist sein Ausbleiben in der media wie auch mutmaßlich in der vetus und sogar in der translatio arabica (vgl. p. 106, « sowohl die lateinisch-arabische Übersetzung als die translatio Boethii und media lassen auf I sofort Λ folgen ») sehr auffallend. « Im Gegensatz zu den Redaktionen der Metaphysica vetus handelt es sich bei der media um eine neue Überarbeitung, die vielfach einer Neuübersetzung nahe kommt. Welche Klasse der Metaphysica vetus als Vorlage benutzt wurde, konnte noch nicht bestimmt werden » (p. 103). Da allem Anscheine nach die vetus die Bücher 13 u. 14 nicht umfaßte, muß für diese in der media eine Neuübersetzung vorausgesetzt werden, worauf auch verschiedenes hinzudeuten scheint (p. 105). Die translatio media ist jedenfalls vor 1270 entstanden, wo Albert seine Metaphysik verfaßte. Aber der hl. Thomas muß sie gekannt haben, nicht bloß vor Abfassung seiner Metaphysik, sondern bereits zur Zeit, wo er an der Summa contra Gentiles arbeitete, also zu Anfang der sechziger Jahre des dreizehnten Jahrhunderts (Nachweis p. 105 f.). In früheren Schriften Thomas' hingegen ist kein Zitat aus der media aufzufinden. Sie muß also um 1260, vermutlich in Italien, angefertigt worden sein. — Die *translatio nova* zeigt sich in 13 Büchern als eine Verbesserung der media. « Vor allem sucht sie einen möglichst innigen Anschluß an den griechischen Text » zu verwirklichen (p. 107). Das 11. Buch ist neu übersetzt. In allen 14 Büchern wird das von Moerbeke anderswo befolgte Übersetzungssystem angewendet. Die nova muß also von ihm stammen. (Trivet bezeichnet sie als « nostra », was auf einen Ordensbruder als Verfasser hindeutet p. 52). Für ihre Entstehungszeit kommt Pelster zum Ergebnis : bis spätestens 1273 muß sie vollendet gewesen sein und andererseits um 1268 war sie zum mindesten noch nicht

vollendet. Letzteres will Pelster aus De unitate intellectus folgern, welche Schrift er um 1268 ansetzt und wo der hl. Thomas das 13. Buch der Metaphysik als 12. Buch zitiert. Damals war also das 11. Buch noch nicht übersetzt, folglich die nova noch nicht vollendet. Wir brauchen kaum auf die vielfältige Bedeutung dieser Ergebnisse aufmerksam zu machen. Allem Anscheine nach hat Pelster für seine These den Beweis erbracht. Er faßt sie in den Worten zusammen : « Wir haben nicht zwei, sondern drei Hauptredaktionen der griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzung zu unterscheiden : die Metaphysica vetus, von der es wiederum mindestens drei verschiedene Klassen gibt, die media der Borghesehandschrift in 13 Büchern, und endlich die nova in 14 Büchern. Wilhelm von Moerbeke hat von der nova nur das 11. Buch neu übersetzt, die übrigen aber nach einer griechischen Vorlage mehr oder minder korrigiert » (p. 112).

Wir wollen nun die Besprechung der übrigen, in das engere Gebiet der Quellenforschung einschlägigen Abhandlungen sofort anschließend bringen. Professor Dr. *Grabmann* berichtet (pp. 119–146) über *Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des 13. Jahrhunderts.* Zwei Handschriften Clm. 14460 und Vat. lat. 3011 enthalten eine Reihe logischer und grammatikalischer Traktate, von denen im ganzen sieben dem genannten Pariser Artistenmagister ausdrücklich zugeschrieben sind, während die übrigen (nur in der Münchener Handschrift vorkommenden) mit hoher Wahrscheinlichkeit als sein Werk anzusprechen wären. Beide Handschriften enthalten sonach eine Zusammenfassung von Vorlesungen eines Pariser Professors zu logischen Textbüchern aus der Thomas von Aquin unmittelbar vorhergehenden Zeit (pp. 121–130). Nikolaus von Paris kommt nämlich im Chartularium Denifles zweimal, in den Jahren 1254 und 1263, vor. Weitere Angaben fehlen (pp. 120–121). Grabmann schreibt diesen neu aufgefundenen Traktaten eine dreifache Bedeutung zu. Erstens erweitern sie unsere Kenntnis von der wissenschaftlichen, speziell philosophischen Richtung und Tätigkeit innerhalb der Pariser Artistenfakultät in der Zeit vor dem hl. Thomas (pp. 130–134). Zweitens bringen sie neues Licht über die Methode und Technik der scholastischen Aristoteleserklärung und überhaupt der mittelalterlichen Kommentierungsliteratur : « Wir haben hier ein genaues Bild einer Vorlesung vor uns, wie sie ein Pariser Magister der Artistenfakultät vor der Mitte und um die Mitte des 13. Jahrhunderts gehalten hat. » Bei Nikolaus von Paris sind lectio und quaestio, die commentatio modo expositionis sive lectionis und die commentatio modo quaestionis miteinander verbunden. In der späteren Zeit zeigt sich hingegen eine Trennung beider Methoden (pp. 134–141). Drittens enthalten sie auch Angaben und Bemerkungen, die für das Problem der Aristotelesübersetzungen und Aristotelesrezeption von Interesse sind (pp. 141–146). Wir führen hier folgende Stellen an, weil sie in einem gewissen Gegensatz zu den oben besprochenen Ausführungen Pelsters stehen. Die Compilatio de libris naturalibus (eine ungedruckte Einleitung in die aristotelischen Schriften aus der Mitte des 13. Jahrhunderts) unterscheidet Metaphysica vetus und nova und « läßt deutlich die Metaphysica nova als die .... mit der Über-

setzung von A ἔλαττον beginnende arabisch-lateinische Version .... erscheinen». Danach wäre das in dieser Übersetzung fehlende Buch, gegen Pelsters Annahme, das 1. und nicht das 11. Buch. (Vgl. Baumgartner im II. Bd.[10] von Überwegs Geschichte der Philosophie p. 407). Nikolaus von Paris in seiner Einleitung zum Isagogekommentar schreibt: «Metaphysica autem non dividitur quia una est scientia continua et sunt ibi XI libri et est unus liber continuus de nova metaphysica et veteri.» Nach Grabmann wäre hier die vetus jene griechisch-lateinische Übersetzung aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, welche die 3 ersten Bücher und einen Teil des 4. umfaßt (also die vetus von Pelster). Die nova aber wäre die griechisch-lateinische Übersetzung, die tatsächlich 11 Bücher umfaßt und die auch in allen fünf Handschriften, in denen Grabmann die Metaphysica vetus vorfand, mit letzterer verbunden war, so daß beide in den Handschriften wirklich unus liber continuus bilden (p. 143). Falls hier nicht griechisch für arabisch verschrieben wurde, stehen diese Angaben Grabmanns mit denen Pelsters wieder in Widerspruch. Interessant ist die Feststellung, daß in der Erkenntnislehre Nikolaus den aristotelischen Standpunkt vertritt. Bei ihm sei von Augustinismus nichts zu bemerken (p. 146).

Neben dieser an handschriftlichen Angaben und an historischen Hinweisen nahezu überreichen Abhandlung Grabmanns nehmen sich jene von *Dr. Hieronymus Spettmann* und von *Dr. Bernhard Jansen* S. J. etwas bescheidener aus. Die erste bespricht den *Ethikkommentar des Johannes Peckham* (pp. 221–242), der die Ethica nova et vetus, d. h. die drei ersten Bücher der nikomachischen Ethik in vier Büchern und zwar die Ethica nova als 1. Buch, die vetus als 2.–4. Buch umfaßt, gegen den Anfang der sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts entstanden wäre und ein in mehr als einer Hinsicht beachtenswertes Werk Peckhams darstellt. Der Umstand daß Thomas schon 1261–64 die ganze nikomachische Ethik kommentierte und daß Albert der Große in seinem 1245–48 entstandenen Sentenzenkommentar die ganze nikomachische Ethik benützt, beleuchtet sehr eigentümlich die vom Verfasser aufgestellte Behauptung, daß die Franziskaner in der Philosophie und in der Aristotelesforschung den Dominikanern weit voraus waren (pp. 228–229). Die zweite Abhandlung ist dem Franziskaner *Petrus de Trabibus* und seinem Verhältnis zu Olivi gewidmet (pp. 243 bis 254). Ein treuer Anhänger der Lehren Olivis, lebte jener gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Seinem Lehrer an knapper, faßlicher Darstellung weit überlegen, teilt er dessen Kampfesfreudigkeit gegen Aristoteles und die damaligen Aristoteliker. Indes zeigt er ihm gegenüber eine nicht unerhebliche Selbstständigkeit, so in seinem ablehnenden Verhalten zur augustinischen Erkenntnislehre, insofern er sich viel offener und klarer als Olivi ausspricht. Die vom Vienner Konzil verurteilte Informationslehre Olivis macht er sich vollständig zu eigen. «Anima humana est suppositum quoddam substantiae spiritualis, compositum ex materia et forma spirituali, comprehendens et aggregans plures formas, ut vegetativam, sensitivam et intellectivam in materia una, ita quod quaelibet harum est pars quaedam formalis suppositi illius in sua spirituali materia radicata .... Licet anima intellectiva sit ultima perfectio hominis, non tamen secundum eam informat

anima corpus, tribuens ei et communicans actum ejus. Ideo intellectiva manet libera, quia non est essentialiter et per se materiae corporali alligata ut forma et actus » (p. 250, aus seinem Kommentar zu den beiden ersten Sentenzenbüchern Cod. Florent. Bibl. Nation. 1149 B 5). Wir haben hier eine recht willkommene Ergänzung der früheren Publikationen Jansens zur Olivifrage.

Wegen Raummangel können wir die anderen mehr der Doctrinerforschung dienenden Referate nur aufführen: *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit* von Professor Dr. Arthur Schneider (pp. 65–76). *Über die seelischen Vorbedingungen der plotinischen Ekstase* von Professor Dr. Georg Wunderle (pp. 77–87). *Eine metaphysische Frage zur differentiellen Psychologie bei den mittelalterlichen Scholastikern* von Lektor Dr. P. Rupert Klingseis O. S. B. (pp. 147–160). *Zur Einführung in das Problem der Evidenz in der Scholastik* von Professor Dr. Joseph Geyser (pp. 162–182). *Stellung und Bedeutung des Voluntarium in der Ethik des hl. Thomas von Aquin* von Professor Dr. Michael Wittmann (pp. 183–196). *Zur allgemeinen Kunstlehre des hl. Thomas* von Professor Geheimrat Dr. Adolf Dyroff (pp. 197–219), mit dem Fritz Kern entlehnten Schlußwort: « Thomas ist unter den scholastischen Vorgängern Dantes unstreitig der größte Kulturforscher, in vielen auch von Dante nicht erreicht ». *Das Opusculum « De passionibus animae » Dionys des Kartäusers* von Professor Dr. Georg Heidingsfelder (pp. 255–269).

Wir können es aber nicht unterlassen, auf die Darlegungen des P. Klingseis über die substanziale Ungleichheit der menschlichen Seelen nach dem hl. Thomas (pp. 152–154) hinzuweisen. Auch innerhalb der menschlichen Spezies zieht die ungleiche Vollkommenheit der Körperdisposition eine entsprechende substanziale Ungleichheit der Einzelseele nach sich. Die hieraus sich ergebende Verschiedenheit haftet unmittelbar den Seelen selbst an. Die numerische Differenz stammt zwar von der Materie, aber sie gibt auch der Seele eine charakteristische Note. Da die geistige Seele Körperform ist, wird sie diesem Formcharakter entsprechend in ihrer individuellen substanzialen Eigenart der vorliegenden Materie angepaßt. So ist es unmöglich, daß die Seele eines bestimmten Menschen einen anderen Leib informiere, als den Leib dieses bestimmten Menschen. So bemerkt mit Recht Kajetan (zu S. Theol. I q. 85 a. 7), daß jene blind seien, die dem hl. Thomas eine andere Ansicht zuschreiben wollten. Vgl. auch p. 157: « Thomas gibt einen *formalen Unterschied* zwischen den individuellen Menschenseelen zu; er stellt ihn aber in Gegensatz zum *Wesensunterschied*, der dem Formprinzip an sich ohne Rücksicht auf die Materie zukommt und ihm seine spezifische Eigenart gibt. » Wir können diese Feststellungen nur freudig begrüßen. Allerdings würden wir z. B. nicht sagen, daß der Wesensunterschied dem Formprinzip an sich ohne Rücksicht auf die Materie zukommt, denn zum spezifischen Wesen der Seele gehört auch die Beziehung zur Materie. Wie dem immer sei, hat Klingseis die thomistische Auffassung in ihren Grundgedanken richtig erfaßt und sehr eindrucksvoll zur Geltung gebracht.

Freiburg. P. *Meinrad M. Morard* O. P.

D. Barbedette P. S. S.: Histoire de la Philosophie. Paris (Gaston, Berche et Pagis), 1922 (VIII u. 560 pag.).

Diese kleine Geschichte der Philosophie ist von ihrem Verfasser als Ergänzung zu seinem, unter Mitarbeit Mgr. Farges, lateinisch und französisch in zahlreichen Auflagen herausgegebenen Lehrkurs der scholastischen Philosophie gedacht. Sie bringt über jeden Philosophen oder jede philosophische Schule 1. einen kurzen historischen Bericht, 2. eine sich aufs wesentliche beschränkende Lehrdarstellung, 3. eine kritische Würdigung. Sie macht sich zur Aufgabe, das Inventar der endgültigen Errungenschaften der Philosophie aufzustellen. Dabei dient dem Verfasser als Kriterium die thomistische Philosophie. « Wir sind bestrebt gewesen, jedem Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jedem die seinem Wert oder seinem Ruf gebührende Stelle einzuräumen. Nachdem aber die philosophische Wahrheit sich im Thomismus gleichsam konzentriert findet, glauben wir ein Werk wissenschaftlicher Geradheit und gesunder Kritik verrichtet zu haben, indem wir dieses System zum Maßstab und zur Richtschnur unserer Beurteilung machten. » Dem entspricht denn auch die große Ausführlichkeit, mit welcher Verfasser die Person, Lehre und Bedeutung des Aquinaten behandelt hat. Dieser Standpunkt, dem wir uns nur anschließen können, ist durch das ganze Buch mit unbeirrbarer Folgerichtigkeit festgehalten. Daraus ergibt sich für den Schüler der nicht zu unterschätzende Nutzen einer klaren und bestimmten Orientierung. Nimmt man die pädagogischen Vorzüge der Klarheit, Einfachheit und Kürze hinzu, die vorliegende Arbeit durchwegs auszeichnen, so kann man ihr den besten Erfolg wünschen. Selbstverständlich haben wir es hier mit einer Leistung zweiter Hand zu tun. Speziell in der Philosophie des Mittelalters wurde das bekannte Werk des Löwener Professors de Wulf ständig benutzt. Indes gibt sich in manchen Abschnitten eine größere Selbständigkeit zu erkennen und überall scheinen die Quellen zu Rate gezogen worden zu sein. Für weitere Auflagen müßten die Quellenangaben in Bezug auf Genauigkeit und, so oft wenigstens letztere von Belang ist, auch auf Chronologie eingehend revidiert, bezw. ergänzt werden.

Der Abschnitt über die Philosophie des Altertums weist nicht wenige materielle Irrtümer auf. S. 26: ‚Anaximander « *scheint* » ein Werk verfaßt zu haben': der Zweifel ist ganz unbegründet. ‚Dieses Werk war « *in Versen* » geschrieben': nein, es war ein Prosawerk, dessen Ausdrucksweise aber nach dem Zeugnis des Simplicius « zu poetisch » war. ‚Diogenes von Apollonia hatte das Verdienst, in Prosa zu lehren, oratione simplici ac gravi, sagt Aristoteles, und so den echten Stil der Philosophie gefunden zu haben': nun war Diogenes jedenfalls nicht der erste Philosoph, der in Prosa schrieb, wohl aber ist er es selbst, und nicht Aristoteles, der zu Anfang seiner Schrift die eigene Stilart, als oratio simplex ac gravis (τῆν δὲ ἑρμενείην ἁπλῆν καὶ σεμνήν) bezeichnete. S. 30: Philolaos von *Theben* statt von Kroton. Daselbst scheint Verfasser anzunehmen, die Pythagoräer hätten die doppelte Erdbewegung um ihre Achse und um die Sonne gelehrt. Tatsächlich haben viele Pythagoräer die Kreisbewegung der Erde um das Zentralfeuer

postuliert und dadurch die Scheinbewegungen der Sonne und der Gestirne erklärt (Vgl. Diels, Vorsokratiker, 32 A 1, 17, 21 ; 37, 1 ; 38, 1 ; 45 B 37). S. 32 : Zeno « hat einen Traktat der Logik verfaßt » : daran ist nur soviel richtig, daß Aristoteles ihn irgendwo als Erfinder der Dialektik bezeichnet neben Empedocles als Erfinder der Rhetorik (Vgl. Diels, Vorsokratiker, 19 A 1. 10). S. 34 : Demokrit, 520–440 st. 460–370. S. 36 : Anaxagoras, 520–528 st. 500–428. S. 38 : Für die bekannte Lehre Gorgias' : « nichts existiert ; nichts ist erkennbar ; nichts ist mitteilbar », wird in einer Fußnote auf « Platon, Dialog. Gorgias sive de Rhetorica » verwiesen, wo derartiges nicht einmal erwähnt ist. S. 49 . ‚Mehrere Dialoge scheinen, wie der Euthydemos, Platos unwürdig zu sein' : das Beispiel ist unglücklich gewählt, denn man wird kaum mehr heutzutage diesen Dialog dem Plato absprechen. Daselbst wird ein Dialog *die* Politik statt *der* Politiker (Πολιτικός) genannt. S. 50 : Platon hat « dem Heraklit sein Mißtrauen gegen die Sinnesdaten entlehnt, dem Pythagoras seine Hochschätzung gegen den Verstand, dem Parmenides seine Gottesidee » : damit ist das historische Werden der platonischen Philosophie kaum richtig skizziert. S. 56 : Plato habe « die Gemeinschaft der Güter, der Weiber und der Kinder » gefordert : ja, aber nur für die zwei höheren Bürgerklassen seines Idealstaates. Die übrigen Partien machen den Eindruck, von ähnlichen Fehlern verschont geblieben zu sein.

Freiburg. P. *Meinrad M. Morard* O. P.

E. Gilson : La Philosophie au Moyen âge. I De Scot Erigène à S. Bonaventure (160 p.). II De S. Thomas d'Aquin à G. D'Occam (160 p.). Paris (Payot et C[ie]) 1922.

Die zwei kleinen Bändchen bringen eine kurz zusammengefaßte Darstellung der mittelalterlichen Philosophie. Der Verfasser beherrscht vollständig sein Gebiet. In weiser Beschränkung erspart er uns die verwirrende Anführung aller großen und kleinen Lehrer samt ihren Werken, die immer zahlreicher aus den handschriftlichen Verliesen der verschiedenen Bibliotheken herausgeholt werden. Man merkt es zwar seiner vorzüglichen Orientierung an, daß er sie alle auf Grund eingehendster Forschungsarbeit kennt. Er hat aber die großen Richtungen und die großen Gestalten dieser vielbewegten und ideenreichen Periode der abendländischen Philosophie aus der erdrückenden Fülle der Materialien hervorziehen wollen. Das erste Bändchen umfaßt sechs Kapitel. Von der karolingischen Wiedergeburt bis zum XI. Jahrhundert (pp. 3–33), mit einer eingehenden Darstellung des Systems von Scotus Erigena (pp. 11–26). Die Philosophie des XI. Jahrhunderts (pp. 34–56), mit einer ausführlichen Zeichnung des hl. Anselms (pp. 41–56). Die Philosophie des XII. Jahrhunderts (pp. 57–95), wo der Person und dem Werk Abälards der Hauptplatz eingeräumt wird (pp. 69 bis 87). Die Philosophie der Araber und der Juden (pp. 96–118), in sehr knappen Zügen entworfen. Der aristotelische Einfluß und die Gründung der Universitäten (pp. 118–140). Der hl. Bonaventura (pp. 141–160). Das zweite Bändchen zerfällt ebenfalls in sechs Kapitel. Albert der Große

und der hl. Thomas von Aquin (pp. 1–35). Der lateinische Averroismus : Siger von Brabant (pp. 36–45). Der wissenschaftliche Traditionalismus : Robert Grosseteste und Roger Bacon (pp. 46–62). Raymundus Lullus und Duns Scotus (pp. 63–74). Die Philosophie des XIV. Jahrhunderts (pp. 85–145), mit ausführlicher Beachtung des Okkamismus und seiner Vorläufer (pp. 86–135). Das Ergebnis der Mittelalterlichen Philosophie (pp. 146–155). — Der Verfasser bleibt stets in innigem Kontakt mit den Quellen. Sehr oft, wenn nicht meist, sind seine Ausführungen nichts anderes als eine nahezu wörtliche Wiedergabe der markantesten Texte. Jene sind aber so glücklich gewählt und aneinandergereiht, daß sie ganz den Eindruck einer freien und zusammenhängenden Darstellung machen. Die materielle und doktrinelle Zuverlässigkeit der Zeichnung gibt kaum zu irgendeiner Aussetzung Anlaß. Jedem großen Lehrer und jedem System wird eine ausnahmslos sympathische und achtungsvolle Aufmerksamkeit entgegengebracht. Der Verfasser findet für Männer wie Scotus Erigena, Anselm, Abälard, Bonaventura, Albert den Großen, Thomas, Duns Scotus Worte hoher Anerkennung und Bewunderung. Deutlich aber neigt seine geistige Sympathie zu Gunsten der Okkamisten, in denen er, übrigens mit Recht, die Gründer der modernen Philosophie und der rationalistischen Geistesrichtung sieht. Nach seiner Auffassung liegt eben die Hauptbedeutung der mittelalterlichen Philosophie in jenem fortschreitenden Prozeß der Rationalisierung, der in die moderne Philosophie ausmündet. Dieser Prozeß beginnt bereits mit Albert d. G. und Thomas von Aquin, kommt aber erst im Okkamismus zur vollen Geltung. « Das 14. Jahrhundert, welches rein negativ und zerstörend erscheint, wenn man es vom thomistischen Standpunkt aus betrachtet, ist in eminenter Weise positiv und aufbauend, sobald man es hingegen unter dem Gesichtspunkt der modernen Philosophie auffaßt. Durch die fortschreitende und unaufhörliche Selbstkritik, welche sie an sich selbst übt, gibt die mittelalterliche Spekulation den zwei Ideen der Wissenschaft und der reinen Philosophie einen bestimmten Sinn wieder » (p. 86).

Trotz dieser, rein historisch zwar nicht unrichtigen, absolut aber unannehmbaren Einschätzung der mittelalterlichen Systeme — als ob jede geistige Entwicklung (d. h. Veränderung) notwendig ein Fortschritt wäre ! — verleugnet Verfasser niemals und gegen niemand seinen Standpunkt wohlwollender, ja liebevoller Objektivität. In dieser Beziehung kann man sich zur Einführung in die Gedankenwelt des philosophischen Mittelalters ein zuverlässigeres Hilfsmittel nicht wünschen. Die hohe Bedeutung der mittelalterlichen Spekulation in der Geschichte der abendländischen Philosophie hat Gilson mit ungewöhnlicher Sachkenntnis und mit leuchtender Klarheit nachzuweisen verstanden. « Il faut donc reléguer dans le domaine des légendes l'histoire d'une Renaissance de la pensée succédant à des siècles de sommeil, d'obscurité et d'erreur » (p. 153).

Freiburg. P. *Meinrad M. Morard* O. P.

R. Grousset : Histoire de la Philosophie orientale, Inde–Chine–Japon. Paris (Nouvelle Librairie Nationale) 1923 (376 p.).

Der Verfasser vorliegender, durch ihre lebendige, fließende und großzügige Darstellungsart bemerkenswerte Geschichte der orientalischen Philosophie hat eine Lücke in der Fachliteratur ausfüllen wollen, indem er in handbuchmäßiger Kürze und Anschaulichkeit ein Gesamtbild dieser Philosophie zu entwerfen versuchte. Es kam ihm dabei vor allem darauf an, die logische Entwicklung des orientalischen Denkens und die logische Verwandtschaft seiner großen Systeme in klaren Linien hervortreten zu lassen. Seine Einteilung ist gerade um dieses Hauptzweckes willen keine chronologische, sondern eine logische. Er hat sich bemüht, die orientalischen Begriffe mit der größtmöglichen Annäherung in moderner abendländischer Sprachgestalt wiederzugeben. Er bittet, die daraus sich ergebenden unvermeidlichen Ungenauigkeiten nie außer acht zu lassen. Die mohammedanische Philosophie hat er als einen Zweig der griechischen Philosophie nicht berücksichtigt und wohl mit Recht. Man kann ihm vielleicht vorwerfen, der orientalischen Logik keine Erwähnung getan zu haben. Letztere lag aber, glauben wir, außerhalb des von ihm gewählten Gesichtskreises. Augenscheinlich wollte er sich nur mit der Metaphysik des Ostens befassen. Hingegen wird man die auffallende Dürftigkeit seiner Angaben über die chinesische und besonders die japanische Philosophie wohl bemängeln dürfen. Jedenfalls aber hat er aus der besten Fachliteratur das Wesentliche mit sicherer Hand herausgehoben und mit großem Scharfsinn in seiner doktrinellen Bedeutung klargelegt. In drei Kapiteln behandelt er 1. das hinduistische Denken (pp. 13–167), 2. das buddhistische Denken (pp. 168 bis 295), 3. das chinesische Denken (pp. 296–359). Einleitend bespricht er ganz kurz die mazdäische Theologie der Perser (pp. 17–24) und in einem Anhang kennzeichnet er ebenso kurz die Bedeutung der japanischen Philosophie (pp. 367–374). Die wichtige historische These, die in seinen Ausführungen jeweils wieder zum Ausdruck kommt und mit großem Nachdruck betont wird, ist folgende : die ganze Denkarbeit der östlichen Philosophie strebt allmählich und unaufhaltsam auf den verschiedensten Wegen dem Theismus zu. So zuerst der orthodoxe Monismus des Vedânta in der Vishnulehre. So auch der atheistische Pluralismus des Sâmkhya in der Yogalehre. So endlich der budhistische Nihilismus im Amidismus der Japaner. Nicht so weit kommt die chinesische Philosophie und doch wandelt sie auch auf ähnlichen Entwicklungsbahnen. So kann der Verfasser das gewichtige Schlußwort schreiben :

« Von den entgegengelegensten Punkten des philosophischen Gesichtskreises, auf den unerwartetsten und verschlungensten Umwegen, schreitet das östliche Denken unaufhaltsam dem gleichen Ziele zu — dem Gott, den Aristoteles, der hl. Augustinus und der hl. Thomas als den vorzüglichsten Gegenstand der menschlichen Vernunft und der philosophischen Weisheit erklären. Unserer Ansicht nach ist diese Grundrichtung um so bemerkenswerter, als die vierfache Entwicklung, die von ihr ausgeht, nicht bloß eine historische Entwicklung ist, sondern auch — wir hoffen es gezeigt zu haben — eine *logische.* »

P. *Meinrad M. Morard* O. P.

H. Noldin S. J.: De principiis Theologiae Moralis. Editio decima septima quam recognovit et emendavit A. Schmitt S. J. Oeniponte (Felix Rauch) 1924 (8°; 357 pag.).

Nach dem Tode des allverehrten P. Noldin erscheint der erste Band seiner Moraltheologie nun zum 17. Mal und zwar von dem Innsbrucker Moralprofessor A. Schmitt S. J. aufs neue durchgesehen und verbessert. Wenn ein Moralhandbuch siebenzehn Auflagen erlebt, hat es den vollgültigen Beweis seiner Brauchbarkeit und Gediegenheit erbracht, da fürwahr kein Mangel an andern guten Moralhandbüchern besteht. Daher halte ich es auch für überflüssig, die Vorzüge von Noldins Moralhandbuch im einzelnen hervorzuheben. Noldin zeichnet sich vor allem aus durch seine große Klarheit und Vollständigkeit in allen praktischen Moralfragen. An wissenschaftlicher Tiefe steht er freilich einigen andern Moralhandbüchern nach.

Die Änderungen in der neuen Auflage sind ziemlich bedeutend, und zwar nicht bloß im Traktat de legibus, wo gemäß dem neuen Codex jur. can. ja manches geändert werden mußte, sondern auch an vielen andern Stellen, so z. B. bei den dona Spiritus S., bei der ignorantia, concupiscentia, metus, norma moralitatis, imputabilitas effectus mali in causa, bei der Darstellung des Probabilismus usw. usw. Zuweilen sind auch ganze Abschnitte oder Artikel umgestellt, z. B. de ordine morali und de supremo principio moralitatis, de domicilio und de subjecto legis, de periculo peccandi und de tentationibus usw. Infolge dieser Veränderungen stimmen die Randnummern der neuen Auflage mit denen der früheren Auflagen nicht immer überein, was eine kleine Verwirrung anrichten könnte für diejenigen, die Zitate verifizieren wollten. Vor einzelnen Kapiteln ist die Literaturangabe in etwa, aber ziemlich dürftig ergänzt worden, was mir besonders aufgefallen ist bei dem Aequiprobabilismus, wo die doch gründlichen Publikationen von Wouters gänzlich übergangen sind. Der ganze Abschnitt über die Moralsysteme und den Probabilismus im besondern bedarf wohl noch der Verbesserung. So z. B. ist der erste und hauptsächlichste Beweis für den Probabilismus durch Auslassung einer ganzen Zeile Noldins sogar formell unrichtig. In der neuen Auflage lautet dieser Beweis (n. 239): « Lex dubia non obligat; atqui lex, contra quam habetur vera et solida probabilitas non obligat. » Offenbar ist das weder ein richtiger Syllogismus noch ein richtiger Beweis. In den frühern Auflagen stand wenigstens formell richtig: « Lex dubia non obligat; atqui lex, contra quam habetur vera et solida probabilitas, est vere dubia. Ergo lex, contra quam habetur vera probabilitas, non obligat. » (n. 237.). — Der zweite und dritte für den Probabilismus angeführte Beweis wird wohl keinen unparteilichen Kenner der Streitfrage überzeugen. Der zweite Beweis lautet: « Nequit esse falsum systema morale, quod quovis (! ! !) tempore a maiore theologorum parte exponitur, vindicatur et in quaestionibus particularibus tamquam regula morum adhibetur, cujusmodi est systema probabilisticum. » Das heißt nun doch den geschichtlichen Tatsachen Gewalt antun. Der von allen als erster Vater des Probabilismus angeführte Bar-

tholomaeus Medina O. P. (1577) gesteht ehrlich, daß seine Ansicht neu und von den bisher vertretenen Lehren verschieden sei. Also klingt das « quovis tempore » recht sonderbar. Aber auch später, besonders nach den Entscheidungen von Alexander VII., Innocenz XI., Clemens XI. und Clemens XIII. stand es geschichtlich um den Probabilismus wahrhaftig nicht glänzend. — Der dritte Beweis für den puren Probabilismus lautet (n. 241) : « Ex approbatione ecclesiae. Explicite quidem ecclesia probabilismum nunquam approbavit ; implicite vero mentem suam clare et indubitanter manifestat peculiari illa approbatione qua insignivit opera moralia s. Alphonsi, qua sc. ejus opiniones declarantur practice tutae. » Wer die Entscheidungen obiger vier Päpste, besonders aber Clemens XIII. kennt, kommt eher zu der Ansicht des Tübinger Moralprofessors Ant. Koch, der schreibt : « Rom hat den Probabilismus nicht verurteilt, aber die Lehre von der opinio probabilior sichtlich begünstigt » (Deutsche Literaturzeitung, 3. September 1904). Man kann es den Redemptoristen nachempfinden, wenn sie sich verletzt fühlen über das unbillige Bemühen, ihren heiligen Ordensstifter per fas et nefas zum puren Probabilisten zu stempeln. Der gewiß unparteiische Stiftspropst Bellesheim schreibt mit Recht : « Seit die Briefe des Heiligen vorliegen, sollte nicht länger bestritten werden, daß er von 1762 an bis zu seinem Tode den Aequiprobabilismus als seine Lehre ununterbrochen vorgetragen und standhaft verteidigt hat, und zwar nicht aus bloßer Vorsicht, sondern aus Überzeugung und Gewissensdrang. » Aus dem Gesagten dürfte wohl klar hervorgehen, daß die Abhandlung über die verschiedenen Moralsysteme noch der Verbesserung bedarf, was hoffentlich in der nächsten Neuauflage geschehen wird. Übrigens habe ich in langjähriger Erfahrung ein Doppeltes konstatiert : 1. daß die Moralstudenten meistens in den Vorlesungen wenig Interesse zeigen, wenn ihnen die verschiedenen Systeme auch noch so gründlich vorgetragen werden ; 2. daß die Beichtväter diese Systeme in der Praxis wenig gebrauchen, sondern die vorkommenden Fälle entscheiden gemäß der prudentia christiana, d. h. eine mehr oder minder strenge Ansicht bevorzugen, je nachdem sie das ersprießlicher halten für das Seelenheil des einzelnen Poenitenten. So haben es bereits die mittelalterlichen Beichtväter getan, weshalb man auch in den damaligen Summulae confessariorum kein Wörtchen findet über die verschiedenen Moralsysteme. —

Die vorstehenden Bemerkungen sollen dem großen Wert des hervorragenden Werkes Noldin-Schmitt keinen Eintrag tun. Denn für das Studium der praktischen Moraltheologie ist es ein ausgezeichneter Führer.

Freiburg. *D. Prümmer* O. P.

C. Telch : Epitome Theologiae Moralis universae [6]. Oeniponte. (Felic Rauch) 1924 (p. 571).

Bei diesem Werke beschränkt sich die Aufgabe des Rezensenten darauf, die Brauchbarkeit desselben zu beurteilen. Inhaltlich ist das Werk ein Auszug der Moraltheologie des P. Noldin S. J. Dem Verf. ist es gelungen, die Bestimmtheit, Durchsichtigkeit und Faßlichkeit des Originals zu

erreichen. In « Appendices » werden ein guter Beichtspiegel für Generalbeichten beigefügt, dann ein « Speculum canonicum parochi », das nach den Bestimmungen der S. Cong. Consist. 1909 und des Codex I. C. die Pflichten des Seelsorgers nach verschiedenen Gesichtspunkten sorgfältig zusammengestellt enthält. Wir möchten sie eine kurz gefaßte Pastoraltheologie nennen. Der dritte Appendix : « Potiores sententiae probabiles (200) in usum discretum (i. e.) confessariorum, *si in bonum spirituale poenitentis cedit* » kommt uns, wie er hier vorliegt, etwas befremdend vor. Es hat den Anschein, als ob diese « sententiae probabiles » ein Notbehelf, ein Ausweg wären, wenn die andern, sicheren Meinungen in der Praxis nicht ohne große Schwierigkeit angewendet werden können. Appendix IV enthält die Fragen zum Brautexamen und Appendix V zählt die Orte auf, wo die Vorschrift des Tridentinums für die Eheschließung keine Geltung hatte. Wichtig, besonders für Amerika und für eine Weltstadt, wo Menschen aller Länder zusammentreffen.

Das Epitome wird jedem, der seine moraltheologischen Kenntnisse auffrischen will, sehr gute Dienste leisten, auch denen, welche das große Werk Noldins nicht kennen gelernt haben.

Graz. P. *Paul Paluscsák* O. P.

H. D. Noble O. P. : La Conscience morale. Paris (P. Lethielleux) 1923 (300 pag).

Aus dem moralischen Leben greift der Verfasser ein Hauptmoment, nämlich das moralische Gewissen heraus. Er verknüpft das Gewissen mit den Fähigkeiten und Anlagen des Menschen, er deckt seine Natur auf und schildert seine Tätigkeit. Es ist ein großes Verdienst des Verfassers, daß er eine Gewissenslehre bietet, die tief in den natürlichen und übernatürlichen Tugenden und in den Gaben des Heiligen Geistes verankert ist. Er stellt zudem in Aussicht, daß diese Studie über das Gewissen nur der Anfang sei für weitere systematische Arbeiten über das moralische Leben, um so nach und nach die ganze Moraltheologie des hl. Thomas zur Darstellung zu bringen.

Wir hätten gewünscht, daß der Verfasser eine ausführlichere und schärfere Darlegung der psychologischen Grundlage des Gewissens, nämlich der Synteresis und des natürlichen Strebens nach Glück gegeben hätte. Damit wäre die oft unklare Darstellung des Gewissensaktes verschwunden. So sagt der Verfasser, der Satz : « Diese Verleumdung ist ein Übel », sei der Ausdruck des Gewissensaktes selbst (p. 50). In der ganzen Abhandlung kommt diese Lehre immer wieder zum Vorschein (vergl. pp. 150, 208, 211, 212). Es ist nun aber einleuchtend, daß jenes Urteil nicht ein Gewissensurteil, sondern ein wissenschaftliches Urteil sei. Das Gewissensurteil bringt eben immer die bindende Kraft der Synteresis und der Gesetze in Bezug auf einen Einzelfall zum Ausdruck. Das Prinzip der Synteresis lautet : « Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden. » Wenn nun die Vernunft den Untersatz aufnimmt : « Diese Verleumdung ist etwas Böses », dann tritt das Gewissensurteil als verpflichtende Folgerung auf und lautet : « Dieses

Übel der Verleumdung ist von mir zu fliehen. » Der Verfasser zitiert öfters Beispiele aus Thomas über die Form des Gewissensurteils ; diese lauten : das ist zu tun, weil gut ; das ist zu lassen, weil schlecht (I-II q. 77 a. 2 ad 4 ; De malo, q. 3 a. 9 ad 7 ; vgl. p. 54).

Weil der Verfasser diesen Charakter des Gewissens nicht genug würdigt, deshalb kommt er zu der ganz merkwürdigen Auffassung, es sei zwischen den eigentlichen Gewissensakt und die Auswahl des Willens (electio) ein weiteres Urteil einzufügen, das nicht nur *zeige*, was gut und bös sei, sondern den Willen auch bestimme, das Gute zu *wollen* (vgl. p. 52 ff. und p. 208 ff.). Der Verfasser nennt dieses eigenartige Urteil : Judicium liberi arbitrii und verweist dabei ausdrücklich auf den Text des hl. Thomas in De Veritate, q. 17 a. 1 ad 4. Wir machen jedoch darauf aufmerksam, daß für den hl. Thomas dieses Judicium liberi arbitrii identisch ist mit dem Judicium electionis, und dieses selbst ist nichts anderes als der auf den Gewissensakt folgende Willensakt der Electio. Das Urteil (judicium) schließt definitiv die Beratung ab. Dies geschieht vor allem durch den Gewissensakt und dann endgültig dadurch, daß der Wille das dargebotene Gut frei auswählt. So kommt in der Electio das Judicium zum vollen Abschluß und heißt daher selbst in gewissem Sinne Judicium (vgl. I q. 83 a. 3 ad 2). Für Thomas ist das Gewissen das *letzte* praktische Urteil, das unmittelbar dem Willensakt der Auswahl vorangeht. Der Verfasser hat hier einen Willensakt mit einem Verstandesakt verwechselt. Seine Auffassung macht sich in der ganzen Entwicklung des Gewissens fühlbar, besonders bei der Frage des Einflusses der Leidenschaften und Tugenden auf das Gewissen. — Trotz dieses Mangels bewahrt die Arbeit des Verfassers doch einen großen Wert.

Luzern. *Dr. Oskar Renz.*

Zeitschriftenschau.

Scientia. Bologna 1924. 18. Jahrg.

7. Heft.

M. La Rosa : Prove astronomiche contrarie alla relatività (pp. 1–12 ; Fortsetzung im 8. Heft, pp. 69–80). — Verf. beruft sich auf Tatsachen, die die Astronomie liefert bezüglich der Geschwindigkeit des Lichtes, beobachtet an Sternen von wechselnder Lichtstärke ; fußend auf der Hypothese Ritz, die neuerdings durch verschiedene Beobachtungen bestätigt wurde, sucht er endgiltig das Postulat Einsteins von der Konstanz der Geschwindigkeit des Lichtes, das Fundament der ganzen Relativitätstheorie, zu zerstören.

H. Driesch : Le Vitalisme (p. 13–22). — Das mechanische System ist vollständig abzuweisen ; allein der Vitalismus hat Daseinsberechtigung ; das wird bewiesen aus der Morphologie, aus der Autonomie der Lebewesen, die in Tatsachen der Vererbung begründet ist, ferner aus Handlungen des Menschen, nicht vom psychologischen Standpunkte aus betrachtet, sondern als rein natürliche Phänomene.

W. B. Pillsbury : Recent Naturalistic Theories of Reasoning (pp. 23–32). — Das Urteilen ist ein Prozeß, der im Entfernen der Hindernisse der Aktion (Erkenntnis) besteht oder in der Gewinnung einer sichern Erklärung der Erfahrung. Deshalb seien die Deduktion und Induktion nicht Methoden, um Schlüsse zu ziehen, sondern nur Prozesse des Beweises.

8. Heft.

F. Meutré : La Noologie, science des types intellectuels (pp. 89–98). — Die Psychologie ist zweifach : generell und konkret. Die konkrete wiederum befaßt sich entweder mit dem Charakter und wird dann Ethologie genannt ; oder mit der Klassifikation der Typen, dann heißt sie Noologie. Diese ist eine deskriptive, klassifizierende und erklärende Wissenschaft der einzelnen Klassen der Mentalität. Ursprünglich offenbarte sich die menschliche Intelligenz nur in äußern Handlungen : nämlich Industrie, Kunst, Wissenschaft, die ihrerseits drei andere Formen der Vollkommenheit derselben voraussetzen und die die verschiedenen Typen konstituieren. Diese sind : Die Form der praktischen Intelligenz, konstituierend den praktischen Menschen — ihr entspricht die Mechanik ; die Form der kontemplativen Intelligenz, den kontemplativen Menschen konstituierend ; dieser ist der Künstler — ihr entspricht die Musik ; schließlich die Form der meditierenden Intelligenz, den meditativen Menschen konstituierend ; dieser ist der Mensch der Ideen, des Verstandeslebens — ihr entspricht die Mathematik. Diese drei Formen sind Objekt der Noologie, eines Teiles der konkreten Psychologie.

9. Heft.

G. Fano : I gruppi di trasformazione nella geometria (pp. 145–154). — Die Geometrie und die geometrischen Eigenschaften setzen immer eine Eignung zu irgend einer Klasse von Transformationen oder Variationen der Figuren voraus, die tatsächlich Gegenstand der Betrachtung sind, wobei man zugleich die die Änderung hervorbringenden Eigenschaften wahrt. Die allgemeinste Klasse der Transformationen wird « classe principale » genannt ; daher ist die Geometrie immer etwas Relatives zu irgend einer Klasse von Transformationen.

M. Born : Recherches récentes sur la théorie de l'affinité chimique (pp. 155 bis 168). — Die Gesetze, nach welchen die Vereinigung der Atome in den Molekülen geleitet wird, werden an der Hand der vollkommenen Gesetze der Theorie von der chemischen Affinität erläutert, wie sie die Thermodynamiker Le Chatelier, van 't Hoff, Haber und andere entwickelt und Nernst bestätigt haben. Diese thermochemische Methode wird noch mehr bestätigt durch die Applikationen, wie sie von Ehrenfest, Ickal, Dauvin und Fowler gemacht wurden.

E. S. Russell : The Question of Vitalism. Psychobiology (pp. 169–176). — Die Lebensphänomene sind einer gewissen Funktion und Aktivität zuzuschreiben, die für sich nicht etwas Physiko-chemisches sind (materialistische Auffassung — Mechanismus), noch etwas Physiko-chemisches mit Entelechie begabt (vitalistische Hypothese — Driesch), sondern etwas Psycho-biologisches, d. h. eine Aktivität eigener Art, deren Typus die Lebensaktivität selbst ist, von der wir ein unmittelbares Bewußtsein haben. Die Aktivitäten eines Lebenswesens sind also nur eine Art von Antworten.

G. Fano : L'analysis situs (pp. 217–230 ; Fortsetzung im 11. Heft, pp. 289–300). — Der Artikel ist eine Erklärung der Topologie des Kontinuums und der kombinatorischen Topologie der Analyse des Im-Raume-Seins (Theorie der Ausdehnung). Diese Topologie wird definiert als ein Studium der Eigenschaften der Figuren, die auf keine Weise geändert werden durch die fortwährende Deformation der Figuren.

F. Kottler : Considérations de critique historique sur la théorie de la relativité (pp. 231–242 ; Fortsetzung im 11. Heft, pp. 301–316). — Artikel ist eine historisch-kritische Darlegung der Relativitätstheorie von Fresnel bis Lorenz und von H. Poincaré bis Einstein.

A. P. Mathews : The Mechanistic Conception of Life (pp. 243–252). — Das Leben oder die Lebensphänomene können nicht nach der physiko-chemischen Methode erklärt werden, sondern einzig nach der Theorie E. Rignano, d. h. durch die Vergangenheit und Zukunft der Lebewesen, besonders durch das Gedächtnis, das das Fundament der Vererbung und der Charakter ist. Daher gibt es nur Organisches, Tod und Anorganisches existiert nicht.

12. Heft.

H. Reichenbach : Die relativistische Zeitlehre (pp. 361–374). — Die Einstein'sche Relativitätstheorie steht keineswegs außerhalb der Philo-

sophie, im Gegenteil, sie ist ganz und gar philosophisch, besonders in Hinsicht auf die Gnosologie, wie Verf. durch die relativistische Zeitlehre beweist.

J. Comas Solà : Nueva teoría emisiva de la luz y de la energía radiante en general (pp. 375-382). — Die ausstrahlende Energie wird durch Projektion fortgepflanzt (Newton), d. h. durch Emission und Ondulation. Diese Energie besteht aus Elementen (Protodyna), die ihren Ursprung in den Elektronen haben, mit Attraktions- und Repulsionsvermögen, mit Starrheit und Elastizität ausgestattet sind. Die Energie im allgemeinen, so aufgefaßt, erklärt mehrere Grundphänomene der Beobachtung und Erfahrung, wie die Versuche von Michelson und Morlay, der Ablenkung und Refraktion etc.

H. de Vries : Un successful Species (pp. 383-390). — Verf. verteidigt seine Theorie der « Veränderung » gegen Willis, besonders die species eudemica.

Viterbo (La Quercia). *P. Angelus M. Pirotta* O. P.

Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Fulda 1924. 37. Jahrg.

1. Heft.

M. Ettlinger : Über Werkzeuggebrauch der Tiere (pp. 1-20). — Ein allseitig vergleichender Überblick des Werkzeuggebrauchs bei Tieren führt zum Ergebnis, daß es nicht möglich ist, von einem Mechanismus der Vorstellungen, sondern allein von einem Dynamismus der Triebe her zum Verständnis der Tierseele im ganzen wie im einzelnen vorzudringen.

Ed. Hartmann : Die Logik als Problem (pp. 20-27). — Eine Besprechung von M. Honeckers Buch : Gegenstandslogik und Denklogik. Den grundsätzlichen Anschauungen Hartmanns wird beigestimmt. Wir vermögen dieses Urteil nicht zu teilen, sondern verweisen auf die treffliche Rezension, die P. Jos. Gredt über Honeckers Buch in dieser Zeitschrift, Heft 1, 1924 hat erscheinen lassen.

P. Leppelmann : Das Gesetz von der Erhaltung der Energie und die verschiedenen Auffassungen von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele (Schluß) (pp. 28-56). — Es werden der psychophysische Parallelismus und die verschiedenen Arten des psychologischen Dualismus (der Okkasionalismus, der Dualismus neuerer Philosophen und der gemäßigte Dualismus) mit dem Gesetze von der Erhaltung der Energie in Beziehung gebracht. Besonderes Interesse verdient der Versuch, die Lehre der Scholastiker von der Existenz einer substanziellen Seele mit dem genannten Gesetze in Einklang zu bringen. Das Ergebnis ist folgendes : die Existenz einer geistigen Seele ist mit der Existenz und vollen Gültigkeit des Energieerhaltungsgesetzes vereinbar.

Hub. Klug : Die Lehre des sel. Johannes Duns Skotus über die Seele (Schluß) (pp. 57-75). — Eine Darlegung der skotistischen Psychologie, sofern die Menschenseele in Betracht kommt.

2. Heft.

A. Dyroff, Kant und die Scholastik (pp. 97–108). — Es wird gezeigt, wie Kants Schriften besonders von der deutschen Neuscholastik aufgenommen wurden. Nach dem Verf. hat diese den Königsberger Philosophen sachlicher, objektiver beurteilt als die übrige deutsche Philosophie. Der Ansicht, Kant und die Scholastik seien nicht so weit voneinander entfernt wie man gewöhnlich glaube, können wir nicht durchgehends beistimmen.

M. Honecker : Immanuel Kants Philosophie in den romanischen Ländern (pp. 108–143). — Nach Aufzählung der bedeutendsten lateinischen Übersetzungen entwirft der Verf. ein Bild von dem Eindringen der kantischen Philosophie in Frankreich, Italien, Spanien und Portugal.

E. Sawicki : Das Problem der Aseität (pp. 143–161). — Die Abhandlung soll eine kritische Wertung des Materials sein, das die Theologie und Philosophie der Vorzeit zur Aufhellung des Problems der Aseität hinterlassen hat. Die Arbeit verdient Beachtung, dürfte aber auf nicht geringen Widerspruch stoßen, da u. a. die Beweisführung des hl. Thomas in S. Th. I q. 4 a. 2 und in C. G. I c. 43 angefochten wird.

Engert : Probleme und Schulen der vergleichenden Religionswissenschaft (pp. 161–182). — Eine kurze Geschichte der bedeutendsten Schulen der vergleichenden Religionswissenschaft. Die Hauptaufgabe dieser Schulen wäre nach der Ansicht des Verf. : Religionsgeschichte, Religionsvergleichung und Religionsphilosophie.

3. Heft.

A. Dyroff : Über Wesen und Wert der Widerlegung (pp. 209–224). — Veranlassung zu dieser Abhandlung ist hauptsächlich das Buch des Bonner Mathematikers E. Study : « Die realistische Weltansicht und die Lehre vom Raume » (Braunschweig, I. Teil, 2. Aufl., XI u. 83 p.), worin er die Ansicht vertritt, es lasse sich vieles behaupten, das nicht zu widerlegen sei. Gegenüber dieser Behauptung wird Wesen und Wert der Widerlegung einer eingehenden Erörterung unterworfen. Widerlegen bedeutet nach dem Verf. soviel wie einen sachlichen (logischen) Widerspruch aufweisen. Der Wert der Widerlegung ist stets nur ein relativer : Abweisung denkwürdiger falscher Ansichten, aber praktisch nichtsdestoweniger groß.

W. Stockums : Historisch-Kritisches über die Frage : « Wann entsteht die geistige Seele ? » (pp. 225–252). — Es gibt keine Präexistenz der Seele, wie die stoische Philosophie lehrte ; ebenso schafft Gott die Seele nicht erst zu einem bestimmten Zeitpunkt während des embryonalen Lebens ein, sondern im Moment der Zeugung bezw. der Empfängnis. Für die letzte, heutzutage fast allgemein angenommene Ansicht, sprechen, wenn auch nicht mit absoluter Gewißheit, die Ergebnisse der Zoologie, wie auch die Tatsache, daß die Seele das formbildende Prinzip des Leibes ist.

G. Köepgen : Die Gegenstandstheorie und ihre religionsphilosophische Anwendung (pp. 253–270). — Nach Darlegung der Phänomene und Aporien des Gegenstandes wird die Gegenstandstheorie selbst dargelegt und die Beziehungen zur fundamentaltheologischen Methodik aufgewiesen und geprüft.

A. Birkenmayer : Zur Bibliographie Alberts des Großen (pp. 270-272). — Verf. weist nach, daß die von P. Fr. Pelster im Philosophischen Jahrbuch (Bd. 36, p. 150 ff.) besprochenen Schriften Alberts des Großen nicht bloß in Handschriften, sondern auch im Drucke zugänglich sind.

4. Heft.

M. Grabmann : Die Bewertung der profanen Studien bei Thomas von Aquin (pp. 311-328). — Thomas von Aquin hat in seiner Auffassung und Behandlung der profanen Wissenschaften zwischen den beiden Extremen : Ablehnung und Zurückdrängung der weltlichen Studien, der Philosophie oder doch deren rein theologischer Bewertung und Verwertung und Pflege der profanen Wissenszweige, besonders der Philosophie, unbekümmert um Glauben und Theologie, ja selbst im Gegensatz hiezu den sichern Mittelweg gefunden. Für den katholischen Forscher ist der in seinem tiefsten innern Wesen erfaßte Thomas ein Ideal und auch eine Mahnung, ohne Furcht und Zagen mit der Zuversicht und Freudigkeit des Wahrheitsstrebens auch der modernen Wissenschaft ins Auge zu schauen.

E. Rolfes : Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin (pp. 329-338). — Die Abhandlung, die die Einteilung der Gottesbeweise bei Thomas, die Methode seiner Beweisführung und einzelne Schwierigkeiten des einen oder andern Beweises erörtert, will eine Ergänzung zu des Verf. Schrift über den gleichen Gegenstand sein.

B. Geyser : Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Mitwirkung Gottes zur Tätigkeit der Geschöpfe (pp. 338-359). — Verf. nimmt zu den Ergebnissen aus den Untersuchungen des Innsbrucker Dogmatikers Joh. Stufler S. J. über die Lehre des hl. Thomas von der Mitwirkung Gottes zur Tätigkeit der Geschöpfe Stellung, sucht sie neu zu beleuchten oder zu berichtigen.

J. Koch : Über die Reihenfolge der quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin (pp. 359-367). — Koch bringt ein neues wertvolles Zeugnis für die Tatsache, daß zur Zeit des Logotheten die Reihe der quaestiones disputatae feststand, und daß es im wesentlichen die Reihenfolge des Stamser Kataloges und des Pariser Verzeichnisses ist.

Revue Néo-scolastique de Philosophie. Louvain 1924. 26. Jahrg.

1. Heft.

R. Marchal S. J. : La liberté dans le volontarisme de Schopenhauer (pp. 5-44). — Schopenhauer vertritt den Voluntarismus und leugnet auf Grund dieser Lehre als Schüler Kants die Freiheit des Willens, sofern dieser ein Phänomenon ist, verteidigt jedoch die Freiheit des Willens, sofern dieser ein Noumenon ist.

D. O' Keeffe : Dantes Theory of Creation (pp. 45-67). — Kritische Würdigung eines Artikels von Dr. Edward Moore über Dantes Lehre von der Schöpfung.

E. Janssens : A propos de la logique de l'opinion (pp. 68-81). — Eine Erwiderung auf die in Heft 3, 1923 dieser Zeitschrift erschienene Abhandlung : La vraisemblance du probable.

C. Sentroul : Encore de la logique de l'opinion (pp. 81–84). — Replik auf den vorausgehenden Artikel.

R. Kremer : Bulletin d'épistémologie (pp. 85–111). — Ein Überblick über die in jüngster Zeit erschienenen Abhandlungen und Werke, die sich mit dem Erkenntnisproblem befassen.

2. Heft.

M. T.-L. Penido : Les attributs de Dieu d'après Maimonide (pp. 137 bis 167). — Nach Maimonides darf vor allem nichts in Gott hineingetragen werden, was den Charakter des Körperlichen besitzt. Es geht auch nicht an, wesentliche Attribute anzunehmen, da dies gleich wie die Körperlichkeit gegen die absolute Einfachheit Gottes wäre. Durch die negative Erkenntnis Gottes entfernen wir uns etwa nicht von einem tiefern, wahren Erfassen der göttlichen Wesenheit, sondern wir werden darin vielmehr gefördert. Der spanische Doktor wird nach der Ansicht des Verf. vielfach wegen seiner Ausdrucksweise zum mittelalterlichen Kant gestempelt, unterscheidet sich aber in seiner Lehre über die Attribute Gottes nicht wesentlich von Thomas von Aquin.

P. Nève : La logique de la détermination (pp. 164–183). — Eine vernichtende Kritik von E. Goblots Werk : Traité de logique, eines Versuches, die klassische Logik von Aristoteles und der Scholastiker durch die logique de la détermination zu ersetzen.

J. de Brandt : Le fait religieux d'après M. Delacroix (pp. 184–200). — Die Schrift von M. Delacroix : La religion et la foi, zeichnet sich aus durch Reichtum an Ideen, Feinheit der Analyse, Originalität der Entdeckungen, aber sie leidet an einem großen Fehler, indem sie von der religiösen Handlung das Transzendente vollständig ausschließt und sie dadurch ihres eigentümlichen Charakters entkleidet. Die Grundlage der ganzen Studie ist daher verfehlt.

B. Janssens : Les premiers historiens de la vie de saint Thomas d'Aquin (pp. 201–214 ; Fortsetzung im 3. und 4. Heft, pp. 325–352 und 452–476). — Diese Arbeit befaßt sich im ersten Teile mit den wichtigsten Quellen für das Leben des hl. Thomas von Aquin, im zweiten Teile mit verschiedenen kritischen Problemen.

3. Heft.

M. de Wulf : Les théories politiques du moyen âge (pp. 249–266). — Der durch seine Geschichte der mittelalterlichen Philosophie best bekannte Verf. zeigt besonders an der Lehre von der Volkssouveränität und von der Aufgabe der Regierungen, wie die Philosophie des 13. Jahrh. Probleme, die man in der neuern Philosophie vielfach als etwas ganz Modernes betrachtet, schon längst gelöst hat. Einerseits wurden in jenem Jahrhundert die Rechte des Individuums hervorgehoben wie kaum in einer andern Zeit, anderseits wurde aber auch mit allem Nachdrucke betont, daß die Fürsten bezw. die Regierungen nicht wegen sich, sondern wegen ihren Untertanen da sind. Verf. legt auch dar, wie das 14. Jahrhundert die aufgestellten Prinzipien auf neue, ihm unbekannte Verhältnisse angewendet hat.

F. Renoirte : La critique einsteinienne des mesures d'espace et de temps (pp. 267–298). — Nach der Lehre Einsteins sind wir imstande, das Weltall und die sich in ihm abspielenden Bewegungen räumlich und zeitlich genauer und präziser zu erfassen.

R. Feys : La transcription logistique du raisonnement (pp. 299–324 ; Fortsetzung im 4. Heft, pp. 417–451). —

4. Heft.

B. Descamps : Le génie des langues et le problème de la parenté linguistique (pp. 389–416). — Der erste Teil der sehr interessanten Studie beschäftigt sich mit der Aufgabe der Sprache und der modernen Linguistik, mit der allgemeinen Dynamik, der geographischen und geschichtlichen Entwicklung der Sprache. Der zweite Teil der Abhandlung macht den Leser bekannt mit der Methode, wodurch die miteinander verwandten Sprachen aufgefunden werden können, sowie mit den Ergebnissen, die bereits gewonnen sind und für die Zukunft noch erwartet werden dürfen.

M. de Wulf : Clemens Baeumker (pp. 476–477). — Ein kurzer, aber sehr anerkennender Nachruf auf den um die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie höchst verdienten Gelehrten, der in München am 7. Oktober 1924 aus diesem Leben geschieden ist.

Sarnen. *Dr. P. Bernard Kälin* O. S. B.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Lovanii 1924. 1. Jahrg.

1. Heft.

G. J. Waffelaert : De methodo seu modo procedendi in theologia morali (pp. 9–14). — Die Moraltheologie darf von der Dogmatik nicht getrennt werden. Sie muß einen allgemeinen und einen besondern Teil umfassen : während der erstere sich mit dem letzten Ziel des Menschen oder der Seligkeit beschäftigt, ist letzterer dem Studium der theologischen und moralischen Tugenden gewidmet. Gerade diese Art und Weise der Behandlung der Moraltheologie bietet uns die Summa theol. des hl. Thomas.

H. L. Janssens : De vi demonstrativa miraculorum (pp. 15–35). — Verf. untersucht das Wesen und die verschiedenen Grade des Wunders, seine Möglichkeit, Stellung im Plane der göttlichen Heilsordnung, um sich mit seiner Beweiskraft zu befassen, die es zu einem sichern und überzeugenden Zeichen der geoffenbarten Wahrheit macht.

E. van Roey : De charitate forma virtutum (pp. 43–65). — Dieser Ausdruck findet sich zuerst bei Petrus Lombardus, die Lehre aber, die damit bezeichnet wird, ist verbürgt durch die Heilige Schrift und Tradition. Darnach werden alle Tugenden allein durch die Liebe auf das letzte Ziel hingeordnet ; sie stehen also unter einem wahren und positiven Einflusse der Liebe und dieser Einfluß gehört nach der Lehre des hl. Thomas nicht dem Gebiete der inneren formalen Ursächlichkeit an, sondern vielmehr der äußern, d. h. der Wirk-Ursache.

J. Bittremieux : De notione divinae Maternitatis B. M. V. (pp. 71–81). — Verf. behandelt das Verhältnis zwischen dem Begriffe der Gottesmutterschaft und der hypostatischen Vereinigung.

G. M. Häfele O. P.

Chronik.

Im Zeichen des Thomas-Jubiläums.

(Fortsetzung.)

Die Reihe der **deutschen** Thomas-Ehrungen wurde am 16. Dezember 1923 eröffnet durch die Feier der katholisch-theologischen Fakultät der Universität **Bonn.** Die Veranstaltung entwickelte sich zu einer eindrucksvollen Trias: Die Kirche feierte ihren Heiligen, die theologische Fakultät den Meister der Gottesgelehrtheit, die theologische Jugend der zu diesem Zweck vereinigten bischöflichen Konvikte, des Leoninum und Albertinum, ihren geistigen Lehrer und Führer. Morgens versammelte die Liebe zu dem Heiligen eine zahlreiche Studentenschaft, die katholischen akademischen Kreise der Stadt und Gläubige aus allen Schichten der Bevölkerung in der Remigius-Kirche, wo sie « unter gewaltigem Andrange » (K. V. Nr. 917) dem von Sr. Eminenz Kardinal und Erzbischof Schulte zelebrierten feierlichen Pontifikalamt beiwohnten. Bei der Gelegenheit sang der Kölner Domchor die E-Moll-Messe von Anton Bruckner. Zum ersten Male begegneten sich — bedeutungsvoll genug — der größte Meister der Theologie und der größte katholische Meister und Mystiker der Tonkunst: Thomas und Bruckner. — Mittags fand in der Aula der Universität vor einem erlauchten und gelehrten Publikum ein offizieller Festakt statt, dem außer Sr. Eminenz Kardinal Schulte der Rektor und Kurator der Universität, die Vertreter der verschiedenen Fakultäten und zahlreiche Ehrengäste aus Bonn und den benachbarten Städten beiwohnten. Die Festrede hielt Dr. *Peter Junglas*, Professor der Dogmatik, Nachfolger des derzeitig verstorbenen Prälaten Dr. Gerhard Esser. « Im Mittelpunkt seiner bedeutsamen Ausführungen stand die plastische Herausarbeitung der wissenschaftlichen Eigenart des hl. Thomas, als deren am meisten charakteristische Züge er die Verbindung des mittelalterlichen Aristotelismus mit der Theologie und die geniale Kraft des systematischen Aufbaues darstellte » (K. V. l. c.).

Einen weniger offiziellen, aber deshalb nicht weniger festlichen Charakter trug die Feier der vereinigten Konvikte, der bereits ein vorbereitendes Triduum vorausgegangen war. Hier waren es vor allem die Reden des Herrn Professor Neuß, Dekans der theologischen Fakultät, und Sr. Eminenz des Herrn Kardinal Schulte, die dem Abend Bedeutung und Glanz verliehen. Professor *Neuß* sah in der zeitlichen Abfolge der verschiedenen Veranstaltungen des Tages eine symbolhafte Bedeutung, den « natürlichen Widerschein einer innern Ordnung, der, im Gegenstand der Feier selbst gelegen », in gewissem Sinne normhaft wirken muß für unsere eigenen Pflichten und Ziele. Wie die heutige Veranstaltung mit der religiösen Feier begonnen, so geht auch die ganze scholastische Wissenschaft von

der Religion aus, sie kommt vom Glauben her, von der Mystik, von Gott. Die tiefsten Kraftquellen für die theologische Arbeit der großen Scholastiker, vorab des hl. Thomas, liegen in der religiösen Inspiration, entspringen auf jenen heiligen Bergen, die, ewig von der Sonne des Glaubens verklärt, die Schatten des Zweifels, das Dunkel des Irrtums, die Tragik eines fruchtlosen Ringens nach Wahrheit, wie sie der modernen Wissenschaft eignet, im Geiste des Theologen, dessen Blick auf diese leuchtenden Gipfel gebannt bleibt, nicht aufkommen lassen. Und diese von den Höhen des Glaubens ausgehende Wissenschaft war nicht nur eine mächtige Lehre, sie wurde wiederum ihrerseits der Quell einer neuen großen Liebe. Ja, gerade die Bedeutung, die die speziellen Traktate de Gratia, de Charitate, de Eucharistia aus dem Lehrgebäude des hl. Thomas für die Entwicklung des kirchlichen Lebens und die Auseinandersetzung mit den Lehren der Reformatoren gewonnen haben, beweist zur Genüge, *daß die gesunde theologische Wissenschaft sich nicht erschöpft in lebensfremden Spekulationen, sondern daß sie ist, was sie sein soll : Leben und Liebe.* Den Weg aber den die großen Theologen der Scholastik gegangen sind, müssen auch heute noch die Jünger der theologischen Wissenschaft einschlagen. Durch den Antrieb von oben her zu ihrem hehren Berufe geführt, mögen sie in ernstem Streben nach wahrer Weisheit diesen Beruf erfüllen. — *Kardinal Schulte* gab hierauf seiner Freude über den schönen Verlauf der kirchlichen und akademischen Feier Ausdruck, erinnerte an die Jahre, in denen Thomas in Köln studierte ; an den Ernst, mit dem er weiterhin seine Lehrtätigkeit in Paris aufnahm, an den Ruhm, der ihm dort bald als dem Doctor communis zuteil wurde. Dann stellte er treffend die Schicksalsgemeinschaft heraus, die zwischen der katholischen Wissenschaft und dem Lehrgut des Aquinaten, besonders seiner theologischen Summa, die Jahrhunderte hindurch bestanden habe. Vor allem aber sei das Schicksal der theologischen Summa das Schicksal der *deutschen* Theologie gewesen. Gerade in der hundertjährigen Geschichte der Bonner theologischen Fakultät werde das deutlich. Die Namen : *Hermes* auf der einen, *Dieringer, Simar, Esser* auf der andern Seite illustrieren das zur Genüge. In konsequenter Weiterführung dieser Linie habe Prof. Dr. *Junglas* als Erbe dieser großen Tradition in seiner heutigen akademischen Rede den Standpunkt des kirchlichen Lehramtes programmatisch erläutert, nach welchem für die Geistesschulung unseres Klerus gerade in unserer modernen Welt die Philosophie und Theologie der klassischen scholastischen Zeit, vor allem des hl. Thomas, unentbehrlich seien. Seine Dankbarkeit und Freude ob solch rückhaltlosen Bekenntnisses zu St. Thomas bei dieser Gelegenheit zum Ausdruck zu bringen, sei ihm oberhirtliches Herzensbedürfnis. Doch dürfen wir uns den hl. Thomas auch als Führer in unsern philosophischen Studien nehmen, und dies umsomehr, « *als weitherzige Richtung auf das ganze Gebiet der Wahrheit, ständige Fühlungnahme mit der Gegenwart, Aufnahmefähigkeit für neue Probleme, gerechte Beurteilung fremder Ansichten durchaus nach seinem Geiste ist.* » In allererster Linie aber soll Thomas, besonders für den angehenden Priester, das Ideal der Heiligkeit, das Vorbild eines wahrhaft priesterlichen Tugendlebens sein. « Die sich als Kandidaten

des Priestertums von vornherein und in strenger Wahrheit St. Thomas zum Führer im Studium und im Streben nach priesterlicher Tugend erkoren haben, ... bei denen wird, wie bei St. Thomas selber, Leben, Lehre, Wirken zu einer heiligen Symphonie zusammenklingen. »

Unter den in Deutschland von den Universitäten und akademischen Vereinen veranstalteten Thomas-Tagungen hat die von **Köln** zweifellos die größere Bedeutung, nicht nur wegen ihres umfassenden Programms, sondern mehr noch wegen der dort von bedeutenden Vertretern der katholischen Wissenschaft behandelten Probleme. Veranstaltet wurde diese Tagung von der Kölner Ortsgruppe des Verbandes katholischer Akademiker vom 26. Mai bis 1. Juni. Auf 27 Nachmittagsstunden waren 12 Dozenten verteilt worden, so daß man im Stundenplan das Bild eines regelrechten Hochschulkursus vor sich hatte. Im Mittelpunkt der Tagung stand hier, wie anderswo, nicht so sehr die Gestalt und Persönlichkeit des großen Scholastikers als vielmehr seine Lehre und zwar diese besonders in ihrer Bedeutung für das Geistesleben unserer Tage. Vor die Unmöglichkeit gestellt, das gewaltige Lehrgebäude des Heiligen in einer einzigen Woche zu durchwandeln, hatte man eine Auswahl getroffen, in der die wichtigsten modernen Probleme berücksichtigt waren : Religion, Kirche, Natur-Übernatur, Mystik — theologische Fragen von aktuellster Bedeutung ; nicht minder wichtig waren die Vorträge, in denen Thomas vor das Forum der modernen Philosophie oder vielmehr diese vor den Richterstuhl seiner Philosophia perennis gerufen wurde : Zunächst mußte Kant, trotz allem kritischen Idealismus und Transzendentalismus, für die thomistische Metaphysik Zeugnis ablegen, die moderne Biologie wurde zur Lebenslehre, die moderne Soziologie zur Gesellschaftslehre des Aquinaten in Vergleich gesetzt. Auch die Geschichte kam mit fünf Vorträgen zu ihrem Recht : Zunächst erstand das Köln des 13. Jahrhunderts, in dem Thomas 7 Jahre lang, teils als Schüler, teils als Lehrer, weilte, vor dem geistigen Auge des Teilnehmers. Dann wurde Thomas in seinem Verhältnis zu Albert, Bonaventura und Dante und schließlich der in den nachfolgenden Jahrhunderten entbrannte Kampf um seine Lehre dargestellt. Im folgenden seien nur einige Vorträge kurz skizziert.

Gleich der erste Vortrag des Herrn Dr. *H. André* über : *Thomas und die biologische Ganzheitsforschung der Gegenwart* beleuchtete sehr gut die Stellung des hl. Thomas zur Natur und den Naturwissenschaften. Die tiefsten philosophischen Einsichten der modernen Biologie in der Erfassung des kleinsten Organismus, wie der Natur im Großen, finden wir bereits bei Thomas, nicht zwar in der Form — natürlich nicht, denn Thomas hat eine ganz andere Terminologie — wohl aber dem Sinne nach vorgezeichnet. Mit seinem Geistesblick das ganze Universum in gewaltiger Synthese umspannend, lenkt er, aller bloß summenhaften Auffassung des Makro- und Mikrokosmos abhold, den Sinn des Forschers mit Nachdruck auf das Ganze, auf die Einheit. Kraft seiner sozusagen apriorischen Einstellung auf das Organische, Gegliederte, Ordnungsmäßige — « Bonum ordinis est optimum universi » (!) — ist er schon viel tiefer zum Wesenskern der lebenden Substanz, zur biologischen Bedeutung des menschlichen

Organismus für dessen Wesensbestimmung als Instrument eines die Umwelt dinghaft erfassenden Geistes vorgedrungen, als bis dato die moderne Biologie. Erst heute dämmert es dieser allmählich wieder von einem *Wesens*zusammenhang innerhalb des Naturganzen, von einem *Wesens*unterschied zwischen Organischem und Anorganischem, von einer *Wesens*bedeutung des Organischen für den Geist, von einer die *ganze* Natur, das *ganze* Universum durchwaltenden *einheitlichen Idee* : alles Gedanken, die wir bei Thomas längst ausgesprochen finden. Selbst so komplizierte Dinge wie die Konvergenzerscheinungen bei systemfremden Organismen oder das Kompensationsgesetz innerhalb großer biologischer Lebensgemeinschaften finden bereits bei Thomas ihre Erklärung. Philosophia perennis und moderne Biologie können sich also vertrauensvoll die Hände reichen zu gemeinsamer Arbeit, sie können dabei voneinander und füreinander nur gewinnen.

Am zweiten Tage eröffnete noch in später Abendstunde Privatdozent Dr. *Fr. Andres* (Bonn)* seine sehr gediegenen und auch in der Art der Darbietung sehr sympathisch berührenden Untersuchungen über : *Die Mystik beim hl. Thomas*, die er dann am folgenden Tage in zwei weiteren Stunden fortsetzte. Besser wahrlich konnte die Universalität des Aquinaten, auf der seine Qualifikation als Doctor *communis* doch in erster Linie gründet, nicht dokumentiert werden, als durch diese Gegensätze : Biologie — Mystik. Wer die nüchterne, rein verstandesmäßige, objektive Art seiner Hauptwerke kennt und nicht in ihren Geist eingedrungen ist, der mag wohl kaum erwarten, daß er für die dunkle, so ganz subjektive Sphäre des mystischen Erlebens mit seinen äußerst intrikaten Problemen überhaupt Sinn und Verständnis gehabt habe. Und nun zeigten die Ausführungen Dr. Andres' den Aquinaten auch auf diesem Gebiete als Meister der Interpretation. Wenn überhaupt irgend ein Charakteristikum seines Geistes auf der Kölner Tagung im Großen hervortrat, so war es eben diese Allgemeinheit, diese Universalität, die ihn beinahe alles in den Bereich seiner Spekulation ziehen und es seiner gewaltigen theologisch-philosophischen Synthese eingliedern ließ. Und doch waren in Köln so wichtige Gebiete wie Exegese und Liturgik, in denen Thomas sicherlich nicht weniger als auf andern Gebieten zu Hause war, nicht einmal vertreten. — Aus dem Inhalt der drei Vorträge über die Mystik nur zwei Punkte : Die Hauptquelle für die Spekulation des hl. Thomas bildet die Schrift des Pseudo-Dionysius « De divinis nominibus ». Dieses Buch, das schon rein sprachlich das schwierigste der mittelalterlichen Mystik ist, hat Thomas mit einem derart vollendeten Verständnis für Sprache und Inhalt kommentiert, wie keiner vor ihm oder nach ihm. Dasselbe dürfte gelten von seiner Erklärung der mystischen Vereinigung mit Gott, in der er das Wesen der Mystik überhaupt sieht. Diese Unio mystica nun verlegt er in *den* Punkt, wo die simplex intuitio und die voluntas ut natura, d. h. also : wo der einfache, schlichte Akt des Schauens und der einfache Akt des Willens, nicht sofern er als freier Wahlakt aus Überlegung hervorgeht, sondern sofern er Natur ist, sich begegnen in dem rein passiven Erfülltsein durch dasselbe Objekt, nämlich Gott. So geht Thomas zurück auf die Wurzeln

der Natur, um von dorther ihre schönste Blüte, die mystische Vereinigung mit Gott in der Übernatur verständlich zu machen.

Leider konnten die Vorträge aus Rücksicht auf die den einzelnen Dozenten verfügbare Zeit nicht in einer mehr organischen Reihenfolge geboten werden, sonst hätten diesen Referaten über die Mystik bei Thomas, um ihnen auch bei den nicht theologisch gebildeten Zuhörern ein volles Verständnis zu sichern, notwendig die von Prälat Prof. Dr. *Mausbach* über das Verhältnis: *Natur und Übernatur nach der Lehre des hl. Thomas* vorausgehen müssen. Prälat Mausbach erledigte sich seiner Aufgabe in einem zweistündigen, fein stilisierten, auch für Laienkreise, die in den Abendstunden zahlreicher als sonst vertreten waren, verständlichen Vortrage. Besonders war es das *organische Verhältnis* von Natur und Übernatur in der Lehre des hl. Thomas, das er sehr feinsinnig in den Mittelpunkt der Betrachtung rückte. « Gratia non destruit naturam, sed supponit et perficit eam. » Die Darstellung des wunderbaren Ineinandergreifens dieser beiden Ordnungen bildet eines der anziehendsten Kapitel in der Theologie des Aquinaten.

Für den Theologen war es eine wahre Freude, den hochwürdigsten Abt *Laurentius Zeller* von Seckau sprechen zu hören über: *Das religiöse Innenleben des hl. Thomas.* Die Darstellung, die da von der religiösen Psyche des Meisters in knappen Zügen geboten wurde, war kein aus schwärmerischer Begeisterung heraus gezeichnetes Bild eines der Erde entrückten Heiligen, sondern ein Dokument echtester katholischer Frömmigkeit, fußend auf den einfachsten, realen Grundlagen der Religion, wie Thomas selbst sie auffaßte als Gottesdienst und Opferdienst des *ganzen* Lebens, so zwar, wie sie auch dem einfachsten Christen, dem Laien wie dem Priester, dem Ordensmanne wie dem Weltmanne suo modo erreichbar ist. Schritt für Schritt wurden wir an Hand der II^{a}-II^{ae} mit der eigenen unübertrefflichen, unwiderstehlichen Logik des Aquinaten eingeführt in das Wesen des Ordenslebens, in das Wesen der drei Gelübde, der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, in denen die letzten Konsequenzen der christlichen Religion als Gottesdienst, als Opferdienst dem Allerhöchsten gegenüber beschlossen liegen. So bot in reizvollster, origineller Weise die Lehre des Meisters den Prüfstein für die echte Religiosität seines eigenen Innenlebens. « Qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno coelorum »! Diesem Worte gemäß erhielt in der Persönlichkeit des Heiligen in einzigartiger, vollendeter Harmonie das Leben von der Lehre und die Lehre vom Leben und beide von der überzeitlichen, ewigen Wahrheit aus ihre höchste Sanktion. Es waren zwei weihevolle Abendstunden in St. Gereon, diesem ehrwürdigen Denkmal christlicher Frömmigkeit, und Raum und Idee und die ernste Gestalt des Mönches, der vor uns stand, um uns die in einem heiligen Leben Wirklichkeit gewordene Idee nahe zu bringen, sie flossen für den andächtig lauschenden Hörer zu einem tiefen, fast mystischen Erlebnis der Erhabenheit und Geschlossenheit von Glauben und Kunst und Leben in eins zusammen. Und eine heilige, heimliche Sehnsucht nach jener glücklichen, weil so ganz theozentrisch eingestellten Welt mochte die kleine Schar andächtiger Zuhörer erfassen,

die da versammelt war. Mochten sie äußerlich vielleicht weit zurückstehen hinter andern Momenten der Tagung, innerlich, geistig bildeten diese beiden, so ganz vom Hauch der Ewigkeit erfüllten Stunden gewiß den Höhepunkt. Hier wurden dem hl. Thomas nicht nur die Geister, hier wurden ihm auch die Herzen gewonnen.

Noch zwei Vortragsreihen mögen in diesem Zusammenhang Erwähnung finden, die sich wiederum sehr glücklich ergänzen : Über das Wesen der *Kirche* sprach Prälat Prof. Dr. *Grabmann,* über das der *Gesellschaft P. de Langen-Wendels* O. P., Professor in Nijmegen.

Die *Kirche* ist natürlich auch eine Gesellschaft, aber wir können ihr Gesellschaft-Sein einmal supponieren und sie in ihrer, *nur einmal* in der Geschichte vorkommenden, *nur in ihr* verwirklichten Form betrachten : als göttliche Institution zum Ziele der Seelenrettung. Und so findet Professor Grabmann nach der Lehre des hl. Thomas einen Doppeldienst in der Kirche verwirklicht : den Dienst der *Wahrheit* und den Dienst der *Liebe,* entsprechend den beiden großen Seelenanlagen des Menschen : Verstand und Wille, Erkennen und Lieben, um deren Bildung und Veredelung es sich also in erster Linie handelt. Danach muß aber die Kirche vor allem ein *lebendiges Lehrinstitut* sein. Als solches hat sie die Aufgabe, die durch göttliche Offenbarung empfangenen Wahrheiten in ihrer Reinheit zu bewahren und den Menschen zu vermitteln. Das dogmatische Element gehört also zum Wesen, zum Leben der Kirche. Ja noch mehr : weil das ganze übernatürliche Leben sich auf dem Glauben aufbauen muß, übernimmt auch das dogmatische Element in der Kirche die Rolle des Fundamentes, über welchem sich erst der gewaltige Dom der organisch bis ins Feinste gegliederten kirchlichen Gemeinschaft erheben kann. Als zweite, nicht minder wichtige Aufgabe, die mit der ersteren Hand in Hand gehen muß, hat die Kirche dann das göttliche Gnadenleben den Menschen zu vermitteln durch die Sakramente. Sie ist also wesentlich auch *sakramentale* Institution. Ihr diesen Charakter absprechen wollen heißt, ihr das Wesen einer *menschlich*-göttlichen Gesellschaft nehmen ; heißt, sie der Kanäle berauben, durch die sie den Strom göttlichen Lebens hinüberleiten kann in die Seelen der Menschen. Beide Elemente nun, das dogmatische und das sakramentale, der Dienst der Wahrheit und der Dienst der Liebe, sie verbinden sich zu einer wunderbaren Harmonie, zu dem ganz einzigartigen, mystischen Gemeinschaftsleben, das die Glieder der Kirche untereinander verbindet und das seine Nahrung in dem diesen mystischen Leib der Kirche, « von dem er — Christus — das Haupt ist », durchströmenden Blute Christi und seinen äußern Ausdruck findet in der wiederum ganz einzig dastehenden, vollendeten Form der *Liturgischen Gemeinschaft.* « Veritas et pax osculatae sunt » : der Orden des hl. Dominikus und der des ehrwürdigen Patriarchen, des hl. Benediktus, sollten sich die Hand reichen ; die *Veritas* in der *thomistischen* Bewegung und die *Pax* in der *liturgischen* Bewegung sich wiederum binden zu einer den ganzen Leib der Kirche durchwaltenden Harmonie von Lehre und Leben !

Gratia non destruit naturam, sed supponit eam : die Kirche kann als übernatürliche Gesellschaft nur gedeihen, wenn auch in den außerkirch-

lichen, also den bürgerlichen Beziehungen der Menschen untereinander sich ein gutes gesellschaftliches Verhältnis vorfindet. In einer zerrütteten bürgerlichen Gesellschaft kann auch die Kirche sich nicht oder doch nur sehr schwer entfalten. So berührt der Kampf um die beste Gesellschaftsform, der heute auf der ganzen Linie entbrannt ist, auch die vitalsten Interessen der Kirche. Nicht nur daß sie in ihrem Sein und Tätig-Sein von der bürgerlichen Gesellschaft passiv abhängig ist und alle Vibrationen dieser auch in *ihrem* so empfindlichen Organismus nachzittern, — sie hat auch die aktive Aufgabe, der Menschheit Lehrerin und Führerin zu sein in dieser allerschwierigsten unter den praktischen Aufgaben des menschlichen Lebens. Was sagt also die Kirche, was sagt ihr Doctor communis von dem Wesen der menschlichen Gesellschaft ? « *Der soziale Aufbau der thomistischen Lehre* » hatte P. de Langen-Wendels seine vier Vorträge betitelt. Das klingt so « lehr »haft, so abstrakt, und war doch so eminent praktisch. Ein ungewöhnlich reiches Material aus Geschichte, Philosophie und Theologie wurde verwertet zu einem zunächst allerdings rein spekulativen Gesamtaufriß des geistigen *und* materiellen Kosmos, von den unerreichbaren Höhen der Trinität herab bis zum Menschen und von da bis zur rein physisch-chemischen Welt der Materie. Die ganze Schöpfung und jedes Einzelwesen wird beherrscht von drei großen Prinzipien oder Trieben : dem *Selbsterhaltungstrieb*, dem *Ordnungstrieb* und dem *Opfertrieb*. Alle drei Triebe aber sind *soziale Triebe*. Damit ist für den gesellschaftlichen Aufbau der Menschheit eine Basis gewonnen, wie sie breiter, grandioser nicht gefunden, ja nicht einmal gedacht werden kann. Daß Ordnungs- und Opfertrieb soziale Triebe sind, leuchtet ohne weiteres ein. Aber auch der Selbsterhaltungstrieb, so paradox das klingen mag, ist ein sozialer Trieb. Denn Haften am Sein — das besagt doch in einem letzten Sinne der Selbsterhaltungstrieb, quia omne ens appetit suum esse — heißt : *Haften am Ganzen !* Kein Geschöpf steht für sich, jedes ist seinem innersten Wesen nach nur Glied einer ungeheuren Kette, eines gewaltigen Organismus, in dem allein es Sinn und Wirksamkeit finden kann. An die gesamte Schöpfung und an jedes einzelne Geschöpf ist das große Gesetz ergangen : zu dienen. Was aber Naturtrieb in den niederen Wesen, soll Freiheit werden in den Höheren. Von hier aus fällt nun auf den gesamten ontologisch-metaphysischen Inhalt unseres Wissens und Glaubens von Natur und Übernatur, von Philosophie und Theologie, und da das Sollen sich nach dem Sein zu richten hat, auch und vorzüglich auf die gesamte natürliche und übernatürliche Tugendlehre, endlich auf Sündenfall, Erlösung und Kirche ein ganz neues Licht. Und die Geschichte zeigt uns, daß *diese* Soziologie, die ihre tiefsten Fundamente in der katholischen Auffassung des natürlichen und übernatürlichen Kosmos findet, daß sie allein imstande ist, eine neue, das Wohl der Menschheit wirksam garantierende Gesellschaftsordnung heraufzuführen. Hier liegt für uns Katholiken die Aufgabe. Von Thomas angeregt, sollen wir einen frohen optimistischen Glauben an eine neue Kultur und eine neue Gesellschaftslehre hinaustragen in die Welt von heute. *Praktisch* sollen wir Kampf ansagen allem Individualismus im privaten wie im öffentlichen Leben,

in der Wissenschaft, in der Kunst und im nationalen Leben der Völker. Denn Individualismus ist *die* Sünde, die Sünde wider den sozialen Gedanken Gottes. Deshalb muß jede wirksame Reform geboren werden aus dem *sozialen* Gewissen und muß anfangen bei uns selbst. *Thomas* ist nur deshalb so groß geworden, weil er als Gelehrter wie als Mensch, wie auch als Christ eminent sozial gedacht und gelebt hat. Weil er mit der sozialen Kirche sozial fühlte und in seiner Lehre einzig nur dem Sinn der Kirche nachspürte, für den er ein ganz feines Organ besaß, deshalb konnte die Kirche ihn erklären zu *ihrem* Lehrer katexochen, zum Organ, durch das sie ihre sozialen Lehren der Welt offenbart wissen wollte. Wollen wir in Familie, in Gesellschaft und Staat einer bessern Zukunft entgegengehen, dann können wir uns nur *einen* Führer wählen, den, den Papst Pius XI. selbst uns gegeben zum *Doctor communis*, zum *allgemeinen Lehrer*.

Weiter sprachen : Prof. Dr. *A. Schneider* (Köln) über : *Die Einführung des Aristotelismus durch Albert den Großen und Thomas von Aquin ;* Privatdozent Dr. *J. Greven* (Bonn) : *Mit Thomas von Aquin im heiligen Köln ;* Dr. phil. *P. Wust* (Köln) : *Der scholastisch-metaphysische Hintergrund in der Philosophie Kants ;* Dr. phil. *J. Koch* (Köln) : *Der Kampf um Thomas ;* Privatdozent Dr. *B. Rosenmöller* (Münster) : *Thomas von Aquin und Bonaventura ;* endlich Direktor Dr. *P. Simon* (Paderborn) : *Die Bedeutung des hl. Thomas für Dantes Divina Commedia.*

Nachdem so viel Wissenschaft zur Ehrung des Doctor communis in die Schranken getreten war, sollte zum Schluß in einem Konzert größten Stiles auch die *Kunst* seinen Ruhm verkünden. Und sie rief wieder ihren jüngsten Genius auf den Plan : *Anton Bruckner*, « den Komponisten vom lieben Gott ». Und dieser Große gab diesmal sein Größtes her : seine Siebente. Und nach dieser gewaltigen Siebenten von Anton Bruckner kam etwas, was noch gewaltiger sein wollte : das Te Deum von *Walter Braunfels*. Mitten hinein zeichnete *P. Andreas Schmitt* O. P. (Köln) in kurzen, prägnanten Sätzen noch einmal das Bild des Doctor communis, der, Himmel und Erde umspannend, keiner Wirklichkeit fremd, auch den Wert der Kulturgüter und den Genuß eines vollen, frohen Lebens geschätzt und empfohlen hat. — Die Gegenwart Sr. Eminenz, des hochwürdigsten Kardinals und Erzbischof von Schulte, der Äbte von St. Matthias-Trier (Seckau), Coesfeld, Maria-Laach und Marienstatt, der wissenschaftlichen Vertreter von Köln, Bonn, München, Münster, Aachen und Nijmegen gab dieser Schlußfeier ihren eigentümlichen Charakter und ihren letzten Glanz. Alles in allem eine wohlgelungene Tagung, für die wir auch unsererseits den Veranstaltern, besonders dem Generalsekretär des Akademiker-Verbandes, Dr. *Franz Xaver Münch*, und dem Vorsitzenden der Kölner Ortsgruppe, Prof. Dr. *Huismans*, unsere volle Anerkennung aussprechen.

In **Düsseldorf** besteht seit einigen Jahren eine hochschulartige Organisation : « *Die akademischen Kurse* ». Sie bestimmen mit ihrem Programm mehr oder weniger das geistige Niveau dieser überwiegend wirtschaftlich eingestellten Stadt am Rheine. Die akademischen Kurse selbst sind zwar nominell paritätisch geleitet, doch hat in ihnen die liberale Wissenschaft bei weitem das Übergewicht. Das zeigt sich in ihrem Lehrplan, das zeigt

sich in der Auswahl der Themen und Redner für die sogenannten « Weltanschauungs-Vorträge », deren jedes Jahr ungefähr 12 stattfinden, das zeigte sich besonders bei der großartigen Kant-Feier Ende März 1924. Um so anerkennenswerter und bedeutungsvoller ist es, daß sich die « *Gesellschaft der Freunde der akademischen Kurse* », die das ganze Unternehmen finanziert, in edler, wissenschaftlicher Unparteilichkeit entschloß, eine im großen Stil der Kant-Feier gehaltene Thomas-Feier zu veranstalten. Als Termin wurde der 17. Juli festgesetzt. Um der Feier trotz der drückenden wirtschaftlichen Lage und der für derartige Veranstaltungen äußerst ungünstigen Jahreszeit ein gleiches Gelingen zu sichern, setzte schon Wochen vorher in Zeitungen und Vereinen eine eifrige Propaganda ein, die denn auch den Erfolg hatte, daß trotz des schönsten Sommerwetters ungefähr 1500 Menschen an der Feier teilnahmen : ein unter Berücksichtigung aller Umstände sehr bedeutsamer Erfolg, mochte er auch zahlenmäßig nicht an den Besuch der Kant-Feier heranreichen. Als Redner des Abends wurde *Prof. Dr. Steffes* (Nijmegen) gewonnen, dessen glänzende Darstellungsgabe in katholisch akademischen Kreisen schon längst bekannt war, und die denn auch bei dieser wichtigen Feier, wo es sich sozusagen um das Prestige der katholischen Wissenschaft in einem der Haupt-Kulturzentren des Rheinlandes handelte, nicht versagte. Inhalt, Form und Vortrag seiner Rede blieben in keinem Punkte hinter der großen, gewiß auch glänzenden Kant-Rede des Prof. Arthur Liebert, des Vorsitzenden der Kantgesellschaft, zurück. Ja, sie wirkte, auch ganz abgesehen vom Inhalt, dank des freiern Vortrags und der blendenden antithetischen Struktur überzeugender, selbstverständlicher, unmittelbarer. Jedenfalls wird aus diesen beiden Reden heraus jeder, auch wenn er vom Inhalt nichts verstanden hätte, begriffen haben, daß sich in Kant und Thomas zwei mindestens ebenbürtige Größen gegenüberstehen, daß es sich beim Thomismus nicht um einen Pappenstiel handelt, sondern um eine Weltanschauung, um ein philosophisches System, das dem des großen Königsberger Philosophen an Tiefe, Universalität und allgemein menschlicher und wissenschaftlicher Bedeutung in nichts nachsteht.

Zum Thema seines Vortrages hatte Prof. Steffes die gewaltige Antithese gewählt : *Thomas von Aquin und unsere Zeit.* Wie sehr der Geist des Aquinaten und der Geist der modernen Zeit entgegengesetzt sind, das zeigte sich naturgemäß erst gegen Schluß dieser gewaltigen geistesgeschichtlichen Zusammenschau. Die Rede ist in wenig veränderter Form erschienen im letzten Oktober- und November-Heft des « Hochland ». Wir können uns deshalb hier darauf beschränken, sie in den allergröbsten Umrissen zu skizzieren. Wenn die Kirche den großen Denker der Scholastik heiliggesprochen hat — so leitete Steffes ein — und wenn sie ausdrücklich sein System als die Philosophia perennis bezeichnet, so liegt in dem Verhältnis, in dem Thomas zu den Dingen, zu der Weltwirklichkeit gestanden, für uns eine Norm. Die Kirche wünscht, daß *wir* so denken wie *er*. Müssen wir Gegenwartsmenschen das nicht als eine Vergewaltigung des menschlichen Geistes betrachten ? Können wir überhaupt noch so denken, wie Thomas gedacht hat ? Die Frage nach dem Gegenwartswert der Philo-

sophia perennis — denn um nichts anderes handelt es sich — ist also keine akademische Frage des vom Leben abgeschlossenen Hörsaals, sondern eine Frage lebendigster Aktualität, eine Frage letzter Lebenshaltung, letzter Lebensentscheidung. Steffes gibt nun zunächst eine kurze, programmatisch aphoristische Einführung in die Gedankenwelt des Aquinaten, stellt dann ihre Gegensätze zur Moderne heraus, bezeichnet die Stelle, wo das Denken unserer Zeit sich kreuzt mit dem des großen Scholastikers, um dann schließlich zu finden, wo die Möglichkeit einer Verständigung liegt. — Das Jahrhundert des hl. Thomas gehört zu den aufgewühltesten, problemerfülltesten der Geistesgeschichte. Welt — Gott, Leib — Seele, Natur — Übernatur, Staat — Kirche, Glauben — Wissen: das sind nur einige der Begriffspaare, hinter denen sich die ungeheure Problematik des 13. Jahrhunderts verbirgt. Und das ist die geistige Lage, in die Thomas von Aquin eintritt. Skizzenhaft wird nun sein Leben entworfen, dargetan, weshalb er zu Aristoteles und nicht zu Augustin griff, um die Problematik seiner Zeit zu überwinden. Die Grundlagen werden gelegt in der Theorie der Erkenntnis, die nach Thomas von einer bewußtseinsjenseitigen Welt abhängig ist. Von Gottes Erkenntnis bestimmt, können die Dinge ihrerseits wieder den Menschengeist bestimmen. Die Grundstruktur des Kosmos wird aufgezeigt, seine Bedeutung für unsere Gotteserkenntnis, die Vermählung von Geist und Natur im Menschen gestreift, die sittliche Weltordnung aufgerichtet; die Gesetze und Werte der Übernatur werden in ein strenges System gebracht und mit der Natur in Relation gesetzt, und schließlich wird die Harmonie des Ganzen als eine gewaltige Synthese der Weltgegensätze schlaglichtartig beleuchtet. Und dann kommt die moderne Zeit! Dazwischen liegt eine bis heute unüberbrückte Kluft. Eucken hält einen geistigen Brückenbau gar schlechthin für unmöglich. Vier neue Errungenschaften des modernen Geistes, die ihn grundwesentlich abschneiden von der Welt des Mittelalters: Das Bekenntnis zum *Entwicklungsgedanken*, das Bekenntnis zur *Immanenz*, das Bekenntnis zur *Autonomie* und das Bekenntnis zur *Induktion*. Diese vier neuen Einstellungen haben uns in mancher Beziehung große Einsichten geschenkt; indem man sie aber verabsolutierte, hat man ein großes Attentat verübt auf die Ordnung der Dinge. Daraus ergibt sich in weiterer Konsequenz die ganze Tragik im Leben und Denken der modernen Zeit. Dort liegen auch die Grundquellen für den Zusammenbruch. Nun wird auf einmal aus allen Bezirken ein Heimweh wach nach der Wirklichkeit und dem wahren Leben. Indem nun der moderne Mensch den Blick richtet vom Vergänglichen weg auf das Unvergängliche, vom Relativen auf das Absolute, von der Immanenz zur Transzendenz, da blickt er in die Richtung des großen Denkers von Aquin. Die Bedeutung des Thomismus aber für die Moderne liegt in der Bedeutung der Form für die formlose Haltung der Gegenwart. Doch handelt es sich nicht darum, alle Einzelsätze des thomistischen Systems zu übernehmen, sondern den ungeheuren Bauplan des hl. Thomas unserm Denken zugrunde zu legen, wobei nichts Wertvolles ausgeschlossen, keine neu entdeckte Wahrheit übergangen werden darf. *Wir sollen das Neue mit dem alten Geist der Synthese durchdringen.* Und dieser Thomismus ist

nicht eine Gabe, sondern *eine Aufgabe, jeder Zeit mit furchtbarem Ernste gestellt.* Wenn uns deshalb die Kirche auf das thomistische Denken hinweist, so ist das nichts anderes als ein Ruf zur Totalität, nicht aber Einschränkung. Bei Thomas gerade finden wir unendliche Weltweiten, eine vorbildliche Katholizität. Und das gerade wollte die Kirche verewigen, diese Verankerung unseres Lebens und Denkens im Kosmos, diese Erlösung unseres Geistes in Gott. Augustin und Thomas sind schließlich keine Gegensätze, nicht Augustin *oder* Thomas darf es heißen, sondern Augustin *und* Thomas. In das ungeheure, unendlich fein verästelte System des Aquinaten mag sich der glühendheiße Stromlauf einer Augustinus-Seele restlos ergießen. Die Heimholung der Welt und des Lebens zu Gott : das war der treibende Puls in diesen Männern, wie er es ist in allen Christen, in allen tiefen Menschen. *Mag die Welt des hl. Thomas noch so rationalistisch aussehen, im tiefsten Grunde ist sie doch getragen von jener Urkraft, die da umschlingt Sonne und Sterne, die da bewegt Gott und Welt : von der geheimnisvollen Macht der Liebe.* —

Drei Tage später, am Sonntag, den 20. Juli, feierte Thomas seinen Triumph an der Universität **Münster.** Wie in Bonn, war es auch hier die katholisch-theologische Fakultät, die sich in einer kirchlichen und akademischen Feier sozusagen offiziell zur Gefolgschaft des Aquinaten bekannte. An ein von dem hochwürdigsten Herrn *Bischof Dr. Poggenburg* zelebriertes Pontifikalamt im Dom schloß sich um 11 Uhr der akademische Festakt in der Stadthalle. Erschienen waren Bischof mit Domkapitel, Rektor der Universität, *Dr. Schwering,* mit den Dozenten der theologischen Fakultät, Vertreter der andern Fakultäten, Vertreter der staatlichen und städtischen Behörden, die studentischen Korporationen und ein überaus zahlreiches Publikum. Wie überall, so hatte man auch dieser Feier einen würdigen musikalischen Rahmen gegeben. Wissenschaft und Kunst sind unzertrennliche Schwestern und sollten stets schwesterlich zusammengehen. Wenn das mancher in trockener Spekulation dürr und lebensfremd gewordener Scholastiker aus dem Geiste des hl. Thomas heraus, der uns doch die tiefsten liturgisch-mystischen Poesien geschenkt, begreifen wollte, es stünde wahrlich besser um ihn und um seine Wissenschaft. Doch das nur nebenbei ! Nachdem der Dekan der theologischen Fakultät, *Prof. Dr. Dölger,* mit einigen herzlichen Worten der Begrüßung und Begründung eingeleitet hatte, folgte Prälat *Prof. Dr. Mausbach* mit seinem Vortrag : *Der hl. Thomas als Meister der Ethik.* Obgleich die höchsten, absoluten Werte der Menschheit, sind Religion und Wissenschaft doch selten beide in *einem* Menschen zugleich Wirklichkeit geworden. In Thomas jedoch sehen wir diese seltene, ideale Verbindung verkörpert. In der Kirche wurde der Heilige gefeiert, hier soll der Ruhm des wissenschaftlichen Lehrers und Forschers erstrahlen. Und zwar soll gerade seine *Sittenlehre* uns zeigen, wie sehr er befähigt ist, unserm Volke auch in seiner modernen Kultur Lehrer und Führer zum Höchsten zu sein. Einleitend wird dann zunächst Lebensweg und Lebenswerk des Aquinaten, sowie das Ethos seiner wissenschaftlichen Arbeitsweise kurz beleuchtet. In der Sittenlehre selbst handelt es sich sodann vor allem um die für die ganze sittliche

Ordnung entscheidende Frage nach der Regel, dem letzten Grunde für Gut und Böse. Auch bei Thomas spricht die menschliche Vernunft das allgemeingültige, verpflichtende : Du sollst ! — aber nicht, wie bei Kant, als autonome Vernunft, sondern als Stimme Gottes, dessen ewiges Gesetz in der Vernunft des Menschen widerstrahlt. Die Sittlichkeit gründet freilich in der Wahrheit, ihr Wesen aber ist die Gutheit, denn das Ziel des sittlichen Strebens ist ein Gut, ein objektiv Wertvolles, während Kant diese objektive Wert-Ethik zu einer rein subjektiven Formal-Ethik verflüchtigt hat. Höchstes Ziel des Menschen, dem alle andern Ziele sich unterordnen müssen, ist Gott. Bei Thomas gestaltet sich der Aufbau der Kulturwerte durch diesen religiösen Abschluß zu einem wahren Organismus, dessen Schönheit und Geschlossenheit selbst Männer, wie Ernst Troeltsch, ihre Bewunderung nicht versagt haben. Die sittliche Forderung wird verwirklicht durch den freien Willen. Aktiv und passiv zugleich, ist der Wille der Mittelpunkt des menschlichen Handelns, des menschlichen Affektlebens. Sein Heiligstes aber ist die Liebe als Bejahung der höchsten geistigen Werte, sein höchstes Ziel die Liebe als wonnevolle Ruhe in Gott. Dort entspringen dann auch die stärksten Quellen seiner Kraft. Die weitaus schwierigste Frage aber liegt in der Konkordanz der Freiheit mit dem die ganze Schöpfung durchwaltenden Gesetz der Ursächlichkeit. Wenn auch das freie Wollen unter dieses Gesetz fällt, wo liegt die Kraft, die den Willen so bewegen kann, daß er unter dieser Bewegung doch frei bleibt ? Es ist klar : Nur Gott, der den Willen geschaffen, kann ihn auch bewegen. Und wie er jedes Ding auf die seiner eigentümlichen Natur entsprechende Weise bewegt, so bewegt er auch den Willen seiner Natur gemäß, d. h. so, daß er unter dieser göttlichen Bewegung frei bleibt. Ja, diese göttliche Bewegung gibt dem Willen erst die Möglichkeit frei zu handeln. Das Weitausschauende der thomistischen Sittenlehre ergibt sich dann endlich bei einem Blick auf die Gesellschafts-, Staats- und Rechtslehre des Heiligen, so daß ihm auch nach dieser Richtung hin der Titel eines Doctor communis mit vollem Rechte gebührt. —

So hielten die meisterlich klaren und doch an die letzten Fundamente menschlichen Denkens und menschlichen Wesens rührenden Ausführungen des bekannten Hochschullehrers, was sie versprochen : sie zeigten Thomas nicht nur als Meister der Ethik, sondern zeigten überdies, daß Thomas gerade in seiner Sittenlehre sein Meisterstück geliefert habe. Und diese kurze Übersicht über einen kleinen Ausschnitt aus der großen Zahl der Thomasvorträge und Thomasfeiern in akademischen Vereinen und Anstalten möchten wir zusammenfassen mit den Worten seines Schlußsatzes : « *Möge die allerorten neubelebte Erinnerung an die große Kultureinheit des Mittelalters, möge der Eindruck einer so übernationalen und übergeistigen Persönlichkeit, wie Thomas von Aquin, kräftig dazu beitragen, daß auch in der heutigen Welt sich allmählich wieder eine auf Gerechtigkeit und Liebe gegründete Seelen- und Kulturgemeinschaft der Völker herausbilde.* »

Freiburg (Schweiz). P. Lect. *Heinrich Christmann* O. P.

(Fortsetzung folgt.)

Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt,
soweit Umfang und Programm der Zeitschrift es erlauben.

P. Buysse : Vers la croyance. Dieu, l'âme, la religion devant la raison et le cœur de l'homme [2]. Paris, Desclée, De Brouwer Cie. 1922.
— — Vers la foi catholique. L'Eglise de Jésus devant la raison et le cœur de l'homme. Paris, Desclée, De Brouwer Cie. 1925.
F. Dessauer : Leben, Natur, Religion. Bonn, Cohen 1924.
C. Frick : Logica in usum scholarum [6]. Freiburg i. Br., Herder 1925.
M. Grabmann : Die Bewertung der profanen Studien bei Thomas von Aquin. Sonderabdruck aus « Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft ». Fulda, Actiendruckerei 1924.
— — Neuaufgefundene « Quaestionen » Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles (Clm. 9559). Estratto dalla Miscellanea Fr. Ehrle I. Roma, Biblioteca Vaticana 1924.
S. Grignion von Montfort : Abhandlung über die vollkommene Andacht zu Maria. Übersetzt von *Leo Gommenginger.* Freiburg (Schweiz), Päpstliche Kanisiusdruckerei 1924.
J. Grimal : Le Sacerdoce et le Sacrifice de notre Seigneur Jésus-Christ [3]. Paris, Beauchesne 1923.
Herder Almanach, Freiburg i. Br. 1925.
M. Hetzenauer : De genealogia Jesu Christi secundum Matthaeum et Lucam. Roma, Pontificio Seminario Romano Maggiore 1922.
E. Hillmann : Gesetzbüchlein für christliche Eltern. Innsbruck. Tyrolia 1924.
A. Hoenning O'Carroll : Quaestio disputata de terra et caelo. Roma, Pontificio Seminario Romano Maggiore 1924.
G. Hoffmann : Ruthenica. Die Wiedervereinigung der Ruthenen. Der hl. Josaphat II–III (Orientalia Christiana, vol. III–2). Roma, Pontificio Istituto Orientale 1925.
H. Kazemzadeh : Râs-o-Niâs. Der Seele Sehnen und Verlangen. Berlin. « Iranschähr » 1924.
E. Kulesza : La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor (Doktordissertation der Universität Freiburg in der Schweiz). Saint-Maximin, Edition de la Vie spirituelle 1924.
A. Landgraf : Partes animae norma gravitatis peccati. Inquisitio dogmatico-historica. Separatabdruck aus « Bohoslovia ». Leopoli, « Bohoslovia » 1925.
Le Conferenze al Laterano. Roma, Pontificio Seminario Romana Maggiore 1922.

J. Maritain : Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre [2]. Paris, Nouvelle Librairie Nationale 1925.

H. Muckermann : Neues Leben. II : Die Botschaft vom Gottesreich. Freiburg i. Br., Herder 1925.

G. Müller : Gradualismus. Eine Vorstudie zur altdeutschen Literaturgeschichte. Sonderabdruck aus « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », Band II, Heft 4.

A. Mulders : La vocation au sacerdoce. (Doktordissertation der Universität Freiburg i. d. Schweiz.) Bruges, « Excelsior » 1925.

M. de Munnynk : Le rêve. Discours prononcé le 15 novembre 1924 à l'occasion de l'inauguration solennelle des cours universitaires. Fribourg, St. Paul 1924.

C. Oberhammer : Im Lichte des Christkindes [2] (Liturgische Lebensbücher I). Innsbruck, Tyrolia 1924.

P. Paschini : Un amico del Card. Polo. Aloisi Priuli. Roma, Pontificio Seminario Romano Maggiore 1921.

— — Il Catechismo Romano del Concilio di Trento. Sue origine e sua prima diffusione. Roma, Pontificio Seminario Romano Maggiore 1923.

Ch. Pesch : Praelectiones dogmaticae II [5-6] : De Deo Uno secundum naturam. De Deo Trino secundum personas. Friburgi Br., Herder 1925.

A. Pirotta : Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum de anima commentarium. Taurini, Marietti 1925.

A. Pi Suñer : Treballs de la Societat de Biologia. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans 1922.

A. Poulain : Handbuch der Mystik [2-3]. Freiburg i. Br., Herder 1925.

L. Rougier : Les Paralogismes du Rationalisme. Essai sur la théorie de connaissance. Paris, Gauthier-Villars 1920.

— — La Scolastique et le Thomisme. Paris, Gauthier-Villars 1925.

A. Schneider : Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena. Berlin, de Grupter 1924.

A. Schönenberger : Das Gewissen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. (Doktordissertation der Universität Freiburg i. d. Schweiz.) Weida (Thüringen) 1924.

A. Tanquerey : Précis de Théologie Ascétique et Mystique. II : Les trois vois. Paris, Desclée Cie 1924.

G. Truc : La pensée de Saint Thomas d'Aquin. Paris, Payot 1924.

J. Woroniecki : Katolicka Etyka Wychowawcska. Poznań, Nakład Ksiegarni Św. Wojciecha 1925.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 1178 25

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Thomas von Aquin oder Max Scheler.

Individuum und Gemeinschaft.

Von P. Anton ROHNER O. P.

Schelers Ethik gipfelt in seiner Gemeinschaftslehre. Die menschliche Gemeinschaft übt einen besonderen Reiz auf diesen merkwürdigen Denker aus. Bei allen Untersuchungen über das Kleine und Kleinste im individuellen Menschenleben verliert er nie das große Ganze aus den Augen. Darum bleibt immer die Geschichtsphilosophie der Angelpunkt seines Denkens. Und er möchte der Geschichte, der wir angehören, eine andere Wendung geben. Er möchte der menschlichen Gemeinschaft die rechte Bahn weisen. Diese rechte Bahn liegt zwischen zwei Irrwegen. Auf den einen Irrweg ist die menschliche Gemeinschaft durch die sogenannte liberale Gesellschaftslehre geführt worden. Nach dieser Auffassung ist das gesellschaftliche Ganze durch Summieren von Einzelwesen auf Grund besonderer Überlegungen, Vereinbarungen und Verträgen gemacht worden. Der zweite Irrtum, der für die Entwicklung der modernen Gesellschaft so verhängnisvoll geworden ist, liegt in der Behauptung des Pantheismus, daß die Gemeinschaft nur eine Abart des Allgemeinen und die Einzelperson ausschließlich Glied der menschlichen Gemeinschaft sei. Mit großem Scharfsinn geht Scheler diesen beiden Irrgängen nach und weist mit heiligem Ernst auf den Abgrund hin, der am Ende dieser Wege sich auftut. Mit ebenso großem Scharfsinn sucht er den « verschütteten » alten « christlichen » Weg wieder aufzudecken, der den Einzelnen und die Gemeinschaft auch wirtschaftlich, politisch und kulturell in die Höhe führt. Wir möchten im folgenden zunächst eine ebenso gedrängte als getreue Darstellung der Schelerschen Auffassung bezüglich des Individuums und der Gemeinschaft geben und dann die Punkte

hervortreten lassen, an denen Thomas und Scheler sich berühren, auf die Punkte hinweisen, an denen Scheler und Thomas sich trennen.

Sowohl der Begriff des geistigen Individuums als auch die Idee der geistigen Gemeinschaft wird von Scheler in den Kern der Person hineinverlegt. Es wird also angezeigt sein, mit einer kurzen Skizzierung der *Geistperson* zu beginnen. Die Individualität läßt sich bei Scheler von der Autonomie und einer ihr eigentümlichen Intimsphäre nicht scheiden. Der enge Zusammenhang dieser drei Begriffe bringt es mit sich, daß wir im Anschluß an die *Individualität* der Person auch die *Autonomie* und *Intimität* derselben kurz besprechen müssen. Da die Individualität nach Scheler nicht nur der Einzelperson, sondern auch der geistigen Gemeinschaft zukommt, muß die *Einzelperson* mit der ihr eigentümlichen Individualität besonders umschrieben werden. In der Gemeinschaftslehre Schelers verdient die *Idee* oder das *Wesen* der *Gemeinschaft* von den konkreten Erscheinungen derselben — der *Kirche* — der *Kulturgemeinschaft* und (zum Teil) dem Staat — möglichst scharf herausgehoben zu werden. Die nicht-personalen Sozialeinheiten endlich — die *Gesellschaft,* die *Lebensgemeinschaft,* die *Masse* — müssen notwendig herangezogen werden, weil gerade in ihnen erst recht deutlich wird, wie Scheler seine ganze Gemeinschaftstheorie auf seine ihm spezifisch eigene Auffassung des Geistwesens gründet.

1. *Die Geistperson.* Schon seit langem wird die Person mit dem Selbstbewußtsein identifiziert. Scheler steht dieser Auffassung nicht ablehnend gegenüber. Er sucht sie aber zu vertiefen. Da er das Personsein in das Geistsein verlegt, den Geist aber als ein Aktzentrum ansieht, muß die Person im Vollzug ihrer Akte sich als geistiges Aktzentrum erleben. Wie unterscheidet sich dieses geistige Aktzentrum von allen übrigen Erlebniseinheiten ? Durch folgende vier Bedingungen :

a) Das geistige Aktzentrum gibt dem ganzen Leben einen *Sinn.* Die personale Schicht eines Menschenlebens reicht also gerade so weit, als nach der früher angegebenen Wertrangordnung ein Zusammenhang besteht mit dem höchsten Wert. Der intuitive Einblick in diesen Zusammenhang ist das geistige Verstehen. Mit diesem Verstehen beginnt das eigentlich geistige Leben. Das personale Selbstbewußtsein ist das Verständnis des Sinnzusammenhanges der einzelnen Akte mit ihrem Zentrum. Die geistige Fremderkenntnis ist das Verstehen der Reden, der Äußerungen, der Handlungen eines andern aus seinem geistigen Aktzentrum heraus. Es gehört *wesentlich* zu einer Person, zu einem Geisteswesen, einen andern so verstehen zu können. Nicht

jeder Mensch ist also eine Person. Dieses Verstehen blitzt erst bei einer gewissen *Art* von Menschen auf. [1]

b) Das geistige Aktzentrum gibt jedem Leben einen *eigenartigen* Sinn. Jedes Aktzentrum ist von jedem Aktzentrum grundverschieden. Diese Grundverschiedenheit stammt nicht aus dem psychischen Leben, noch viel weniger aus der Verschiedenheit der Leiber. Sie ist ursprünglich. Wer also ein Aktzentrum verstehen will, muß es — immer im Vollzug seiner Akte — aus sich selbst verstehen. Wer sich selbst geistig verstehen will, muß sich als verschieden von jeder andern Person verstehen. Wer fremdes Leben geistig fassen will, muß es als fremdes, vom eigenen Leben verschiedenes erkennen. Dadurch wird die geistige Schicht des Lebens über das instinktive Mitleben, Mitwollen, Mitfühlen, Mitdenken in der Form der Ansteckung oder des Mittuns herausgehoben. [2]

c) Das geistige Aktzentrum, das im Menschen wesentlich mit seinem Leibe verbunden ist, steht in *keinem Abhängigkeitsverhältnis* vom Leibe. Nur solche Menschen also können ein geistiges Leben führen und ein personales Selbstbewußtsein haben, « in denen die *Herrschaft* über ihren Leib unmittelbar in die Erscheinung tritt und die sich selbst unmittelbar als die *Herren* ihres Leibes fühlen, wissen und erleben. Das phänomenale Verhältnis des Menschen zu seinem Leibe ist von tiefster Bedeutung ». [3] « Person ist da und nur da gegeben, wo ein Tunkönnen durch den Leib hindurch vorliegt (bei sich selbst und andern). » [4] Das geistige Aktzentrum erlebt sich im Vollzug seiner Akte als *verantwortlich*. Im Erlebnis der Person ist das Erlebnis der Verantwortlichkeit immer mitgegeben. Denn jeder erlebt sich ja geistig als Vollzieher, als Selbsttäter seiner Akte. Und in der Reflexion auf diese Selbsttäterschaft kommt die Verantwortlichkeit zum Bewußtsein. [5]

Nach Scheler also ist die Geistperson an vier Phänomenen deutlich erkennbar : Die Geistperson fängt da an, wo alle Gebundenheit an die Materie im Sein und Tun aufhört, wo das fremde Leben aus dem zentralen Springquell heraus in seiner Eigenart erkannt wird, wo der Vollsinn des Lebens ersichtlich wird, wo das Gebiet der Verantwortlichkeit beginnt.

2. *Die Autonomie der Person.* Die Autonomie ist ein Prädikat der Person als solches. Die Eigengesetzlichkeit gehört zum innersten

[1] *M. Scheler*, « Der Formalismus », S. 496.
[2] A. a. O. 498.
[3] A. a. O. 499.
[4] A. a. O. 499.
[5] A. a. O. 506.

Wesen der Person. « Es ist aber eine zweifache Autonomie zu unterscheiden: die Autonomie der persönlichen Einsicht in das in sich Gute und Böse und die Autonomie des persönlichen Wollens des als gut oder böse irgendwie Gegebenen. »[1] Das Verhältnis dieser zweifachen Autonomie besteht darin, daß volladaequate autonome und unmittelbare Einsicht in das, was gut ist, auch *notwendig* ein autonomes Wollen des als gut Erfaßten setzt; nicht aber umgekehrt autonomes Wollen auch die volle unmittelbare Einsichtigkeit des in ihm als « gut » Vermeinten mitsetzt. »[2] Dies letztere ist der Fall beim sittlichen Gehorsam. « Da wir zur Einsicht kommen können, es sei eine andere Person ihrem individuellen Wesen nach sittlich besser und höher stehend als wir selbst sind, so wäre es ganz unsinnig, das Folgen der eigenen Einsicht in der Beurteilung eines jeden besonderen unserer Willensprojekte zur Bedingung eines jeden guten uns zurechenbaren praktischen Verhaltens zu machen. »[3] Ein solcher Autonomiebegriff würde nicht nur jede sittliche Erziehung und Unterweisung, sondern schon die Idee eines sittlichen Gehorsams, ja sogar die Nachfolge des guten Beispiels, endlich selbst ein Wollen aus Liebe zu Gott, das doch unmittelbar evident ist, ausschließen.[4] Das Verhalten des Menschen bleibt ein autonom einsichtiges, auch wenn die Einsicht in das als gut Gewollte durch den Weg der Autorität, Tradition und Nachfolge vermittelt ist. Vorausgesetzt ist dabei allerdings eine klare Einsicht in den generellen Wert dieser Quellen.[5]

Autonom ist also nach Scheler jedes geistige Wollen, das durch unmittelbare oder evident vermittelte Einsicht in das Gewollte bedingt ist.

3. *Die Individualität der Person.* Die Individualität liegt im Wesen der Person.[6] Wer die Person unter die Herrschaft eines unpersönlichen Gesetzes stellt (wie Kant es tut), entwürdigt die Person.[7] Jede psychologische Erklärung der Person als eindeutige Folge der Summe ihrer Anlagen und der wechselnden äußeren Lebenssituationen ist mit Entpersonalisierung identisch.[8] Eine individuelle Person ist nicht etwa ein empirisches Individuum, das durch seine Teilhaberschaft an einer überindividuellen Vernunft erst Person wird.[9] Vielmehr ist « jeder Mensch in *dem Maße*, als er *reine Person* ist, ein *individuelles* und darum von jedem andern unterschiedenes einmaliges Sein und

[1] A. a. O. 515.
[2] A. a. O. 519.
[3] A. a. O. 521.
[4] A. a. O. 521.
[5] A. a. O. 521.
[6] A. a. O. 385.
[7] A. a. O. 384.
[8] A. a. O. 503.
[9] A. a. O. 512, Anmerk.

analog sein Wert ein *individueller* einmaliger *Wert* [1] Alle *letzten* Träger sittlicher Werte sind nicht nur in ihrem Sein, sondern auch in ihrem Wert *verschieden* und *ungleich*, und zwar im selben Maße, als sie *reine Personen* sind. [2] Im sittlichen Ideal müßte jede Person unter sonst gleichen organischen, psychischen und äußeren Umständen von jeder andern Person sich ethisch verschieden und verschiedenwertig verhalten. [3] « Gerade vor Gott haben wir uns die Personen und ihre Individualwerte als schlechthin *verschieden* zu denken. » [4] Mit der Reinheit der Geistigkeit steigert sich die Individualisierung von Sein und Wert. [5] Je niedriger und relativer aber im Rang der Wertordnung die Güter und Aufgaben der Menschen sind, um so mehr werden die Menschen gleich werden. « Die Aristokratie im Himmel schließt die Demokratie auf Erden so wenig aus, daß sie sie sogar fordert. » [6] Das individualgültige Gute ist nicht dem bloß subjektiven, d. h. als gut uns Dünkenden gleich. Sonst wird der Individualismus mit dem Subjektivismus und Wertnominalismus verknotet. Dann ist es um den Personalismus geschehen. Dann geht die individuelle Person ganz in die Gesellschaft auf. [7] « Es gibt auch Wesenheiten, die nur an einem Individuum gegeben sind. Eben darum hat es einen guten Sinn, von einem individuellen Wesen und auch von einem individuellen Wertwesen einer Person zu reden. » [8] « Dieses Wertwesen persönlicher und individueller Art ist es, was ich mit dem Namen ihres persönlichen Heiles bezeichne. » [9] Dieses Heil ist nicht gleich einem persönlich-individuellen Sollen, vielmehr ist jedes Erlebnis einer sittlichen Verpflichtung auf die Erfahrung des individuellen Wertwesens gegründet. Dieser eigenartige *individuelle* Wertgehalt ist das « *An-sich-Gute für mich.* » Dieser Gehalt weist mir eine einzigartige Stelle im sittlichen Kosmos an. « Wer dagegen kein An-sich-Gutes anerkennt, sondern mit Kant die Idee des Guten erst auf *Allgemeingültigkeit* eines Wollens gründet, für den ist es ausgeschlossen, auch ein Gutes für mich als individueller Person anzuerkennen. » [10]

Die Individualität des Geistes hat also nach Scheler mit dem Individuellen in der physischen Ordnung nichts zu tun. Sie ist eine Individualität ganz eigener Art. Sie ist eine in sich geschlossene Einheit. Sie ist eine Einheit, die nur diesem Einzigen eigen ist.

[1] A. a. O. 529. [2] A. a. O. 529. [3] A. a. O. 530.
[4] A. a. O. 530. [5] A. a. O. 531 ff. [6] A. a. O. 530.
[7] A. a. O. 531, 537. [8] A. a. O. 509. [9] A. a. O. 509.
[10] A. a. O. 509, 510.

Das Individuelle des Geistes bedeutet etwas Unübertragbares, etwas Unersetzbares, etwas Unvergleichbares, etwas Unwiederholbares. Das geistige Individuum ist jedem andern geistigen Individuum seinem Wesen nach ungleich. Das Verschiedensein von jedem andern kommt ihm nicht von außen, sondern von innen zu. Einmaligkeit ist die Signatur der geistigen Individualität. Die Verschiedenwertigkeit ist mit seinem Wesen verwachsen. Dazu kommt die Ursprünglichkeit. Die Individualität läßt sich nicht auf andere endliche Faktoren zurückführen. Alle geistigen Akte haben im personalen Aktzentrum ihren letzten und tiefsten Ursprung. Kein Aktzentrum läßt sich aus einem anderen Aktzentrum ableiten. Deshalb nennt Scheler das Aktzentrum häufig Substanz. Substanzialität und Individualität treffen im Aktzentrum zusammen. Während aber der Gedanke der Substanzialität mit dem Hinblick auf das Aktzentrum als ursprünglicher Träger aller geistigen Akte zu Ende gedacht ist, wird die Idee der Individualität mit der Idee des unendlichen Geistes verbunden, der in seiner unendlichen Liebe jedem endlichen Geiste eine ganz bestimmte Aufgabe in der sittlichen Welt zuweist. So ist Gott, der Geist der Geister, die Person der Personen, auch die Individualität der Individualitäten. Alle geistige Individualität hat in der göttlichen Individualität ihren letzten Grund.

Im Lichte dieser Individualitätslehre werden die vier oben angeführten Erlebnisphänomene geistiger Art erst recht durchsichtig. Wenn das Geistwesen wirklich in dieser Weise individuell wäre, wie Scheler es darstellt, dann müßte es selbstverständlich nicht nur alle Leibgebundenheit abstreifen und von einem ungeheuer feinen Verantwortlichkeitsgefühl durchdrungen sein, sondern auch das eigene und das fremde Geistesleben in seiner Eigenart immer im Zusammenhang mit dem Ursprung desselben in etwa erleben.

4. *Die Intimität der Person.* Die Intimität der Person ist die höchste Steigerung ihrer Individualität. Zwar tadelt Scheler Bergson, daß er die intime Person mit der Individualität verwechselt habe. [1] Aber offenbar hat Scheler an dieser Stelle nur den Begriff der Individualität in der Fassung Bergsons im Auge. Jede endliche Person hat eine Intimsphäre. [2] Zwei Gedanken durchkreuzen sich in der Erklärung der intimen Person. Zuweilen legt Scheler den Nachdruck auf die Feststellung, daß die intime Schicht der Persönlichkeit den

[1] A. a. O. 585, Anmerk. [2] A. a. O. 585.

innersten Kern des Persönlichen und Individuellen ausmache. Dieser innerste Kern wäre dann zu fassen als eine *eigentümliche* Totalität mit *einem eigentümlichen Selbstsein* und Selbstwert bezw. Selbstunwert, die in das soziale Gewebe, mit dem die Person nach den verschiedensten Seiten hin verflochten ist, gar nicht hineinwächst, sondern in « absoluter Einsamkeit » verbleibt. [1] Der andere Gedanke berührt das eigenartige *Erlebnis* dieser Intimsphäre. « Das Bewußtsein, daß wir endliche Menschen nicht *ganz* einander « ins Herz » sehen (nicht einmal unser *eigenes* Herz ganz und adaequat zu erkennen vermögen, geschweige das « Herz » eines andern), ist als wesentliches Bestandstück allem Erleben phänomenal mitgegeben. » [2] Die intime Schicht der personalen Leben bleibt unserer *Erkenntnis* mehr oder weniger verborgen. Wohl wissen wir in evidenter Weise um den *Bestand* der Intimsphäre im Erlebnis selbst, aber der *Gehalt* der Intimwelt entzieht sich unserem Verständnis. [3] Dies ist z. B. der Fall, wenn wir uns mitten in der Gesellschaft « einsam » fühlen, ohne den Grund dafür genau angeben zu können. [4] Nur auf dem intimsten Gebiet der intimen Person, dem Gottesverhältnis, weiß sich die Person, trotz der Verborgenheit, sicher und geborgen. [5]

5. *Die Einzelperson.* An einer Stelle tadelt Scheler den modernen « Inidividualismus », daß er die Idee des *Einzelnen* (gegenüber der Gesamtheit) mit der ganz anderen des *Individuums* (gegenüber dem Allgemeinen) verwechselt habe [6], während er anderswo [7] schreibt : « Personen sind als solche nur darum *Einzel*personen, weil sie *individuelle* Personen sind. » Dort also wird das Einzelne und das Individuum auseinandergehalten, hier wird die individuelle Person der Einzelperson gleichgesetzt. Der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Im ersten Satze handelt es sich um das Individuum, das der raumzeitlichen Welt angehört, im zweiten Falle um das Individuum, das in der geistigen Ordnung liegt. Das physische Individuum wächst aus der Materie heraus, das geistige Individuum wird durch sich selbst individuiert. « Personen sind real verschieden in letzter Instanz *nur, weil* sie so seinsverschieden, d. h. weil sie *absolute* Individuen sind. » [8] « Die Aktzentren müssen und können nur durch ihr pures Sosein *selbst*

[1] A. a. O. 585.
[2] « Wesen und Formen der Sympathie », p. 77.
[3] A. a. O. 78.
[4] « Der Formalismus », 586, Anmerk.
[5] A. a. O. 587.
[6] A. a. O. 531.
[7] « Wesen und Formen der Sympathie », 78.
[8] A. a. O. 76.

(ihr personales Wesen) verschieden sein. »[1] Ein anderes Einzelindividuum ist also der Geist, ein anderes Einzelindividuum ist der Leib. Und da der Vollmensch wesenhaft aus Geist und Leib besteht, gehören zu ihm zwei Einzelindividuen : Geist und Leib. Das Geistindividuum wirkt auf das Leibindividuum ein. Das Geistindividuumsein deckt sich aber nicht mit dem Einzelpersonsein. Auch die Gesamtperson ist individuell. Denn die Individualität gehört zum Wesen der Person als solcher. Die Gesamtperson hat die Einzelperson zu ihren Gliedern. Der Begriff der Einzelperson ist aber durch den Begriff der Gliedperson nicht erschöpft. Der Eigenwert der Einzelperson ist unabhängig von ihrem Werte als Gliedperson.[2] Jede Person ist *gleich* ursprünglich Einzelperson und Glied einer Gesamtperson.[3] Noch viel weniger darf die Einzelperson mit der intimen Person vertauscht werden. Sowohl die Einzel- als Gesamtperson hat eine Intimsphäre.[4] Die Intimsphäre ist nur der innerste Kreis der jeweiligen Person. Der Charakter der Einzelperson ist also durchaus nach der besonderen Art der Individualisierung, d. h. der Konkretisierung, d. h. der Erfüllung eines ganz bestimmten Sinnzusammenhanges zu fassen.

5. *Die Idee der Gemeinschaft.* « Es gehört zum *ewigen ideellen* Wesen einer vernünftigen Person, daß ihr ganzes geistiges Sein und Tun ebenso ursprünglich eine selbstbewußte, eine selbstverantwortliche individuelle Wirklichkeit ist, als auch bewußte, mitverantwortliche Gliedwirklichkeit in einer Gemeinschaft. Das Sein des Menschen ist ebenso ursprünglich Fürsichsein, als auch Miteinandersein, Miteinanderleben und Miteinanderwirken. »[5] « Die Person ist sich selbst in jedem ihrer Aktvollzüge (als Einzelperson) auch als Glied einer *umfassenden Persongemeinschaft* irgendwelcher Art im Selbsterleben gegeben. »[6] Ethisch erscheint dieses Erleben ihrer *notwendigen* Gliedschaft in einer Sozialsphäre überhaupt in der *Mitverantwortlichkeit* für das Gesamtwirken dieser. »[7] Da in einer gewissen Klasse von Akten die Intention auf mögliche Gemeinschaft *wesenhaft* und mit der Natur der Akte selbst mitgegeben ist, ist mindestens der *Sinn* der Gemeinschaft und ihre *mögliche* Existenz überhaupt keine Annahme, die erst empirischer Feststellung vorbehalten bliebe.[8] Existenz, respektiv Setzung von

[1] A. a. O. 76.
[2] « Der Formalismus », 546.
[3] A. a. O. 546.
[4] A. a. O. 585.
[5] « Vom Ewigen im Menschen », p. 149.
[6] « Der Formalismus », 540.
[7] A. a. O. 540.
[8] A. a. O. 541.

« Gemeinschaft » überhaupt ist nicht an Existenz, respektiv Setzung einer *Körperwelt* geknüpft.[1] Existenz und Annahme von Gemeinschaft ist nicht auf Existenz oder Setzung eines *Psychischen* gegründet.[2]

« Es liegt im Sinne von Sozialeinheit, daß sie eine *nie abschließbare* Totalität ausmache. »[3] « Es ist nichts unserer Vernunft, nichts unserem Herzen klarer und gewisser, als daß uns keine *einzige* dieser faktischen irdischen Gemeinschaften (Familie, Gemeinde, Staat, Nation, Freundschaft usw.) auch in keinem Grade ihrer möglichen historischen Vervollkommnung je ganz genügen und unsere Vernunft und unser Herz vollkommen befriedigen würde. Und da nun alle Gemeinschaften dieser Art nicht nur geistige Gemeinschaften sind, sondern auch Persongemeinschaften, so findet dieses im Prinzip unendliche Drängen und diese Vernunftforderung nach immer reicherer, umfassenderer und höherer Gemeinschaft nur in *einer* Idee ihren möglichen Abschluß und ihr vollkommenes Genügen : In der Idee einer Liebes- und Geistesgemeinschaft mit einer unendlichen geistigen Person, die zugleich der Ursprung, der Stifter und der Oberherr aller möglichen geistigen Gemeinschaften, wie auch aller irdischen und faktischen ist. »[4]

Und « wenn Gemeinschaft nicht ein je historisch zufälliges irdisches, etwa auf bloßen klugen, willkürlichen, von Menschen gemachten Verträgen beruhendes Zusammenwirken einer Gruppe verständiger Leiber ist, sondern wenn Gemeinschaft notwendig hervorgeht aus dem *Entwurfe und dem göttlichen Wesensbildwerke eines vernünftigen Geistes* und *Herzens* selbst, wenn sie in der ganzen Spannweite ihrer höchsten Idee das Übersinnliche, ja sogar dessen höchsten Herrn und das Zentrum aller Dinge *von Hause aus* mit umfaßt, und wenn durch dieses göttliche Zentrum erst die Möglichkeit und wahre Verbindlichkeit gegenseitiger Versprechungen und Verträge gewährleistet ist, — so müssen wir auch von Hause aus gegenseitig *für einander* und nicht nur jeder für sich verantwortlich sein. »[5] Dieses große moralische und religiöse Prinzip der Gegenseitigkeit und Mitverantwortlichkeit heißt das Prinzip der *sittlichen Solidarität*[6] wonach der Einzelne für alle andern und alle andern für jeden Einzelnen verantwortlich sind, nach der Formel : Einer für Alle — Alle für Einen.

6. *Die Gesamtperson.* Die konkrete Erfüllung der Idee einer vollkommenen geistigen Gemeinschaft heißt Gesamtperson. Die Gesamt-

[1] A. a. O. 541. [2] A. a. O. 541. [3] A. a. O. 542.
[4] « Vom Ewigen im Menschen », 153.
[5] A. a. O. 156. [6] A. a. O. 158.

person ist also eine Gemeinschaft, die den Charakter einer Person hat. Die Person ist Geist. Die Gesamtperson muß also eine geistige Gemeinschaft sein. Die vier Erlebnisphänomene des Geistes, von denen früher die Rede war, müssen also auch hier gegeben sein. Die Person ist autonom. Die Gesamtperson muß also auch autonom sein. Die Person ist durch sich selbst individuell. Die Gesamtperson muß also auch individuell sein. Jede endliche Person hat eine Intimsphäre. Die Gesamtperson muß also auch ihre Intimsphäre haben. Die Person ist ein geistiges Aktzentrum. Die Einheit der Gesamtperson ist also primär Einheit eines *geistigen* Aktzentrums. « Sie ist nicht eine Einheit des Ortes oder der Zeit, nicht eine Einheit der Abstammung, nicht eine Einheit des Gesamtzweckes. »[1] « Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens. Das Sein der Person fundiert alle wesenhaft verschiedenen Akte. »[2] « Es gehört also zur Gesamtperson, daß sie allen partikularen, d. h. nur auf *eine* Wertart gerichteten sozialen Einheiten gegenüber jene Selbständigkeit des Seins und jene Überordnung des Wollens besitzt, die *Souveränität* genannt wird. »[3]

In der Gesamtperson ist jedes Glied eine selbständige, geistige, individuelle Einzelperson. Das Ganze ist wieder eine selbständige, geistige, individuelle Persönlichkeit.[4] Die Einzelperson als solche ist selbstverantwortlich. Als Gliedperson ist sie mitverantwortlich für das Ganze und für jeden einzelnen in der Gesamtperson. Die Gesamtperson ist selbstverantwortlich (= für sich verantwortlich) und mitverantwortlich für jedes ihrer Glieder. Sowohl Gesamt- wie Einzelperson sind verantwortlich vor der Person der Personen, vor *Gott*.[5] Die Einzelperson und die Gesamtperson sind gegenseitig so aufeinander bezogen, daß keine die Grundlage der andern bildet. Die Gesamtperson ist nicht aus Einzelpersonen zusammengesetzt in dem Sinne, daß sie erst durch solche Zusammensetzung entspringe.[6] Beide sind gleich ursprünglich.[7] « Frägt man, ob denn die Gesamtperson ein von dem Bewußtsein der Einzelpersonen *verschiedenes* und *selbständiges* Bewußtsein habe, so richtet sich die Antwort nach dem Sinn der Frage. Gewiß hat sie ein von dem Bewußtsein der Einzelpersonen verschiedenes selbständiges Bewußtsein. Paradox könnte dieser Satz nur dem erscheinen, der Bewußtseinsdifferenzierung überhaupt erst auf

[1] « Der Formalismus », 566.
[2] A. a. O. 398. [3] A. a. O. 566. [4] A. a. O. 555.
[5] A. a. O. 555, 556. [6] A. a. O. 544. [7] A. a. O. 546.

geschiedene Leiber gründet oder für solche, die den Personalbegriff auf den Begriff einer Seelensubstanz gründen. Eine Gesamtseelensubstanz wäre natürlich ein Unding. [1]

7. *Die Kirche* und *die Kulturgemeinschaft.* Es gibt zwei Arten von vollkommenen Gesamtpersonen: die religiöse Gemeinschaft (die Kirche) und die Kulturgemeinschaft. Beweis: Es gibt so viele Gesamtpersonen, als es Gesamtwerte gibt, da die Gesamtperson auf einen Gesamtwert gerichtet sein muß. Es sind aber zwei Gesamtwerte zu unterscheiden: der Heilswert und der Kulturwert. Also gibt es zwei Gesamtpersonen: Die Heilsgemeinschaft (die Kirche) und die Kulturgemeinschaft. [2]

Die *Kirche* ist auf die Realisierung des Gesamtheiles bezogen. Dieses Gesamtheil verwirklicht sich in einem Liebesreich *aller* endlichen Personen (der Lebenden, der Verstorbenen, der Engel). Element dieser Gesamtperson ist der Mensch als *rein geistige Individualperson.* [3] « Die Religion hat ihr eigenes Wert- und Seinsgebiet und ihre eigene Erfahrungsquelle, die für die Einzelperson « Gnade », für die Gesamtperson « Offenbarung » heißt. [4] Der solidarische Einschluß *aller möglichen endlichen Personen* in mein Heil und meines Heiles in das Heil aller endlichen Personen liegt im Wesen einer Gesamtintention, die auf den absoluten Wert aller Dinge in der absoluten Seins- und Wertsphäre gerichtet ist. [5] « Darum kann jene Gesamtperson, die auf das Gesamtheil bezogen ist, ihrem Wesen nach nur *eine* sein. » [6] Die Kirche ist ihrer Natur nach eine ebensowohl *übernationale* als gleichzeitig eine allen möglichen Kulturkreisen und Nationen immanente Gesamtperson. [7] Der Kirche fehlen ihrem Wesen nach eine *besondere* Umwelt, ein *besonderes* Territorium und ein *besonderer* räumlicher Wirkspielraum. [8] « Wohl aber *heiligt* sie *jedes* mögliche Territorium, das eine endliche Person betritt, jede Umwelt und jeden Wirkspielraum. » [9] Eine Nationalkirche ist also eine a priori widersinnige Idee. [10] Eine Staatskirche ist unter der Voraussetzung des Monotheismus eine widersinnige Idee. [11] Die Kirche ist gleichzeitig überzeitlich und innerzeitlich. [12]

Die *Kulturgemeinschaft* hat ein *besonderes individualgültiges Wertideal* und folgt ihren *besonderen allgemein gültigen Wertgesetzen.* [13] Die

[1] A. a. O. 544.
[2] A. a. O. 568.
[3] A. a. O. 570.
[4] A. a. O. 573.
[5] A. a. O. 577.
[6] A. a. O. 577.
[7] A. a. O. 577.
[8] A. a. O. 581.
[9] A. a. O. 581, 582.
[10] A. a. O. 579, Anmerk.
[11] A. a. O. 579, Anmerk.
[12] A. a. O. 584.
[13] A. a. O. 572.

Scheidung der Kultursachgebiete (Kunst, Philosophie, reine Wissenschaft usw.) beruht auf der Scheidung der geistigen Grundwerte.[1] « Die Idee einer Vielheit je individueller Kulturgesamtpersonen als Träger individueller Gesamtkulturwerte ist eine konstitutive Idee für diese Wertart. »[2] Diese Vielheit liegt also nicht in Faktoren, die wie Rasse, Milieu, Volkstum usw. die bloße Darstellung der Kulturidee hemmen und durch Geschichte und möglichen Fortschritt der Methoden und sozialen Organisationen überwindbar gedacht werden können. Sie liegt im *Wesen* der Kulturidee selbst.[3] Eine sogenannte « Weltkultur » ist eine widersinnige Idee.

Unter den Kulturgemeinschaften sind die *Nationen vollkommene* Gesamtpersonen, weil hier die Mitverantwortlichkeit sich vollkommen ausprägt. Dagegen sind die in Kulturkreisen gleichzeitig, in den Kulturzeitaltern sukzessiv auftretenden Kultureinheiten nur *unvollkommene* Gesamtpersonen.

Die Kulturgesamtpersonen bedürfen weder einer Umwelt, noch eines Territoriums. Ihre Gliedpersonen können Wohnort, Heimat, Vaterland, Staat noch wechseln, ohne aus ihrer nationalen Verbandseinheit herauszutreten. Eben darin bewährt sich die Nation als überwiegend geistige Realität.[4]

Die Kulturpersonen bedürfen von sich aus keiner Ergänzung durch die Religion. Die Kulturgemeinschaft ist autonom.[5]

8. *Der Staat.* Der Staat ist keine *rein* geistige Gesamtperson, weil er nicht *alle* Wesensarten geistiger Akte ausübt.[6] Er ist eine unvollkommene, gemischte Gesamtperson. Der Staat ist das höchste Zentrum des geistigen Gesamt*willens* und zwar des *Herrschaftswillens* über eine natürliche Lebensgemeinschaft (Volk).[7]

Der Staat hat drei Wertarten zu realisieren: Den *Rechts*wert, den *Macht*wert und den *Wohlfahrts*wert. Er hat für die ihm unterstehenden Lebensgemeinschaften Gesetze zu geben und Recht zu sprechen; er hat das intensive und extensive Wachstum der Lebensgemeinschaften zu befördern; er hat die Gesamtwohlfahrt der Gemeinschaft nach innen und außen zu erhalten und zu fördern.[8] Das Ethos des Staates stammt ursprünglich nicht aus ihm, sondern aus den *hinter* und in gewissem Sinne *über* ihm stehenden Gesamtpersonen, der Kulturpersönlichkeit und der religiöskirchlichen Einheit.[9]

[1] A. a. O. 577.
[2] A. a. O. 577.
[3] A. a. O. 577.
[4] A. a. O. 581.
[5] A. a. O. 573, 574.
[6] A. a. O. 568.
[7] A. a. O. 568.
[8] A. a. O. 568.
[9] A. a. O. 569.

Die Kirche kontrolliert den Staat nicht *direkt*, sondern durch die Kontrolle des Ethos der Kultureinheit, der er angehört, hindurch. [1]

Der Staat hat das Recht und die Pflicht, seine Selbständigkeit in allen staatlich-kirchlich gemischten Angelegenheiten zu wahren, aber auch die Pflicht, die Kirche gegen Angriffe auf die von ihr vertretenen Gesamtwerte und -güter zu schützen. [2]

Gegenüber der Kulturgemeinschaft hat der Staat fünf Aufgaben zu erfüllen: 1. er hat dafür zu sorgen, daß die hinter ihm stehende Kulturperson eine ihrer Befähigung und Eigenart entsprechende Kulturwelt auszuwirken vermöge; 2. er bestimmt die faktische Verteilung der vorhandenen Kulturwelt wesenhaft mit; 3. er hat einen bestimmenden Einfluß auf die Richtung der Kulturbetätigung; 4. er schafft die materielle Grundlage für die mögliche Kulturentwicklung; 5. er ermöglicht die Anteilnahme der Staatsbevölkerung an der Gesamtkultur. Je *weniger* aber der Staat eine selbständige Leitung und Führung der Kulturgesamtbetätigung beansprucht, um so besser erfüllt er die ihm wesenseigentümliche Leistung für die *Kulturverwirklichung*. [3]

« Daß der Staat einzige Quelle des positiven Rechtes sei, daß alles Recht zur Gesetzgebung durch Korporationen, durch die Kirche usw. vom Staate erst als *verliehen* aufgefaßt werden müßten, ist ein bloßer *Parteigrundsatz*, dem weder philosophisch noch historisch irgendwelche Bedeutung zukommt. [4]

Ein abgegrenztes sogenanntes Territorium gehört wesentlich zum Staate. [5] Noch um einen Grad widersinniger als die Idee einer Weltkultur ist die Idee eines *Weltstaates*. [6]

Indem es der Staat mit wesentlich zeitlichen Gütern zu tun hat, nimmt auch seine Existenz notwendig an dieser Zeitlichkeit teil. Ein « ewiger » Staat ist widersinnig. [7]

9. *Die Gesellschaft, die Lebensgemeinschaft* und *die Masse*. Diese drei sozialen Einheiten haben nicht den Charakter von Gesamtpersonen. Zwar ist die Gesellschaft noch geistiger Art. Die Einzelnen, die eine Gesellschaft bilden, sind Aktzentren. Aber die Gesellschaft als Ganzes ist kein Aktzentrum. Die Gesellschaft ist eine *künstliche* Einheit von Einzelnen. Alle Verbindung zwischen Einzelnen wird hier erst durch *besondere bewußte* Akte hergestellt. Konvention, Verständigung, Ver-

[1] A. a. O. 571. [2] A. a. O. 580. [3] A. a. O. 576.
[4] A. a. O. 568. Anmerk. [5] A. a. O. 580. [6] A. a. O. 578.
[7] A. a. O. 584.

sprechen, Vertrag konstituieren die Gesellschaft. Als Ganzes ist die soziale Wesenseinheit der Gesellschaft keine besondere Realität außer oder über den Einzelnen, sondern allein ein unsichtbares *Gewebe* von geltenden *Beziehungen*. Darum gibt es hier *keine* wahrhafte *Solidarität*, sondern nur eine Gleichheit oder Ungleichheit *der Interessen* der Einzelnen und der Klassen. [1] Hier herrscht das Prinzip ausschließlicher Selbstverantwortlichkeit. Die Grundeinstellung in der Gesellschaft ist *Mißtrauen* Aller in Alle. In der Gesellschaft drängt eine Majorität ihren Willen mit *Gewalt* der Minorität auf. [2] Die Elemente der Gesellschaft sind keine Individuen im Sinne der *individuellen* Geistesperson, sondern von Haus aus *gleich* und *gleichwertig*, da sie nicht vermöge ihres *Individualgehaltes*, sondern nur vermöge ihres Formcharakters als *Einzel*personen in Frage kommen. [3] Für die gesamte Philosophie des 18. Jahrhunderts, wie auch für die Positivisten Comte und Spencer ist die Gesellschaft die höchste Einheitsperson. [4] Die Gesellschaft ist nur eine Summe Einzelner. Nach der Sphäre ihres räumlichen Spielraumes angesehen, ist die Gesellschaft die *irdische* Sozialeinheit katexochen, da sie keine andere räumliche Gebundenheit hat als diejenige, die ihr der Aufenthaltsort von Wesen setzt, die überhaupt Verträge über Materien eingehen können. [5] Die Sozialeinheit der Gesellschaft ist schlechthin *dauerlos*. Sie umfaßt immer nur die gleichzeitig lebenden Menschen. Mit Toten oder Zukünftigen gibt es ja keine Verträge. [6]

Die *Lebensgemeinschaft* (Familie, Stamm, Volk usw.) konstituiert sich durch ein *eigengeartetes* Miterleben respektiv Nacherleben (Mitfühlen, Mitstreben, Mitdenken, Mitteilen usw.). [7] In diesem unmittelbaren Miterleben fehlt das deutliche Verschiedenheitsbewußtsein des fremden und eigenen Wollens und das Verstehen des fremden als fremden Wollens. Auf dieser sozialen Schicht tritt das geistige Moment noch nicht hervor. Die personale Einheitsform erscheint in der Lebensgemeinschaft noch nicht. Wohl fühlt sich der Einzelne als Einzelner, aber sein Erleben ist ganz abhängig vom Gesamterleben. Er fühlt sich wie ein Stück, das gleichsam aus dem Gemeinschaftsganzen herausgeschnitten ist. [8] Es gibt hier eine bestimmte Form der Solidarität. Aber *diese* Solidarität bedeutet, daß sich die Selbstverantwortlichkeit erst aufbaut auf dem Erlebnis der Mitverantwort-

[1] A. a. O. 550.
[2] A. a. O. 551.
[3] A. a. O. 551.
[4] A. a. O. 561.
[5] A. a. O. 582, 583.
[6] A. a. O. 583.
[7] A. a. O. 547.
[8] A. a. O. 549.

lichkeit für das Ganze.[1] Die Werte der Lebensgemeinschaft gehören noch in die Klasse der *Sach*werte und nicht in jene der *Personwerte.*[2] Die Lebensgemeinschaft hat ihrer Natur nach *kein* Ethos, sondern nur Sitten und Bräuche.[3] Jede Lebensgemeinschaft hat eine für jedes Glied noch als gemeinsam überschaubare und gemeinsam spürbare Gesamtumwelt. Diese Umwelt heißt je nach der Art der Lebensgemeinschaft « Wohnung » (Familie), « Heimat » (Gemeinde), « Vaterland » (Volk).[4] Die Lebensgemeinschaften besitzen wesenhaft eine *Dauer*, die über die Dauer der Existenz ihrer Gliedpersonen hinausragt. In Familie, Stamm, Haus, Volk lebt ein je eigentümlicher Geist, der Kontinuität besitzt.[5]

Die *Masse* konstituiert sich durch sogenannte Ansteckung und unwillkürliche Nachahmung. Hier existiert das Einzelindividuum als Erlebnis nicht.[6] Hier herrscht noch keine Verantwortlichkeit. Auf der sozialen Wesensstufe der Masse gibt es darum keinerlei Solidarität. Die Einheit der Masse kann noch mit Hilfe der Assoziationsprinzipien, auf Grund eines gemeinsamen sinnlichen Reizkomplexes erklärt werden.[7]

10. *Zusammenfassung.* Man kann, alles Bisherige zusammenfassend, die personale Gemeinschaftslehre Schelers unter dem Bilde einer Pyramide sich klar machen. Die Spitze dieser Pyramide ist der unendliche Geist. Die Grundfläche ist die Menschen*masse.*

Gott ist reine Liebe. Die Liebe ist sein Wesen. Seine Schöpfertat ist Liebestat. Die bevorzugten Produkte seiner Liebe sind geistige Liebeszentren. Jedes einzelne Liebeszentrum ist eine Person — und zwar zunächst eine *Einzel*person. Jede Einzelperson liebt — ihrem Wesen nach — alles, was sie liebt, in Gott. Darum ist jedes Einzel-Lieben ein Mit-Allen-Andern-Lieben. Denkt man sich den *Grund* dieses Miteinanderliebens durch alle Einzelliebeszentren hindurchgezogen, so ergibt sich ein *Gesamt*-Liebeszentrum. Dieses Gesamtzentrum ist die höchste Gesamtperson, die reinste, höchste Geistesgemeinschaft, die religiöse Gemeinschaft, die katholische Kirche. Die Kirche ist ihrer Gottesnähe wegen heilig und hat den Beruf, alles, was sie irgendwie berührt, zu heiligen. Die ganze Pyramide, um bei unserem Bilde zu bleiben, soll heilig werden.

Eine von der religiösen wesentlich verschiedene Aktrichtung ist die geistige Kulturbetätigung. Sie bezieht sich auf alle Arten der

[1] A. a. O. 549. [2] A. a. O. 549. [3] A. a. O. 571.
[4] A. a. O. 580. [5] A. a. O. 583. [6] A. a. O. 548.
[7] A. a. O. 549.

Wissenschaft und Kunst usw. Die geistige Kultur soll der Religion die Wege ebnen. Die Kulturgesinnung des Einzelnen ist zwar mit seiner religiösen Gesinnung auf das engste verwachsen, bildet aber doch eine eigene Welt. Soweit nur ein und derselbe geistige Kulturgrund die Einzelpersonen miteinander verbindet, entsteht das sogenannte Gesamt-Kultur-Zentrum. Das ist die Kulturgemeinschaft Wenn wir bei unserem Bilde der Pyramide bleiben wollten, wäre das die zweitoberste Stufe des Pyramidenstumpfes.

Die dritte Stufe ist die Staatsgemeinschaft. Die Staatsgemeinschaft hat zwei Zentren: ein geistiges Zentrum und ein vitales Zentrum. Das geistige Zentrum ist der Herrschaftswille, das vitale Zentrum ist die Lebensgemeinschaft. Diese beiden Zentren verhalten sich zusammen wie Geist und Leib. Obgleich der Staat rein irdische Zwecke verfolgt, verwirklicht er doch durch seine geistigzivilisatorischen Bestrebungen innerhalb seines Wirkungskreises Verhältnisse, unter denen Religion und Kultur ihren Einfluß leichter geltend machen können. Das Staatswesen nimmt also beim geistigen Pyramidenbau der Menschheit eine mittlere Stellung ein.

Die Gesellschaft ist schon keine Gemeinschaft mehr. Die Gesellschaft ist ein Interessenverband. Aber das rege Verfolgen der eigenen Interessen macht den Menschen doch auch geistig regsam. Und die geistige Regsamkeit ist eine Vorbedingung für die Aufnahme rein geistiger Güter. So führen doch Stufen von der Gesellschaft zu den drei oberen Stockwerken der pyramidalen menschlichen Gemeinschaft.

In der Lebensgemeinschaft bindet das gemeinsame Leben die Menschen zusammen. In dem Maße als das Leben naturgemäß gelebt wird, findet der Geist Zutritt zu diesen Gemeinschaften.

Die Grundfläche endlich der Menschheitspyramide, die breite und breiteste Masse der Menschen, ist ganz mit der Erde verwachsen. Das Massige muß dieser Masse genommen werden, wenn die geistige Liebesgemeinschaft sie durchdringen soll.

(Fortsetzung folgt.)



Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis.[1]

Von Petrus WINTRATH O. S. B.

Es dürfte schwerlich einen Philosophen geben oder gegeben haben, der einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Erkenntnissubjekt und Objekt konstruiert und das Subjekt gänzlich vom Objektbereich ausgeschlossen hätte.[2] Wohl stand im Altertum und auch im christlichen Mittelalter das Subjekt nicht so im Mittelpunkt der Betrachtung, wie dies heute der Fall ist. Man beging aber damals auch nicht den folgenschweren Fehler, an dem die heutige Philosophie seit Kant immer noch vielfach krank ist, daß man das Objekt, die reale physische und metaphysische Außenwelt mit Stumpf und Stiel in den Subjektbereich hineinzog, ja selbst das Subjekt vom Akt aufsaugen ließ, sodaß nur mehr *das subsistierende Selbstbewußtsein* als das einzige Reale, als Subjekt und Akt und Objekt zugleich, übrig blieb. Es ist allerdings dem Einfluß der mit Descartes beginnenden Gedankeneinstellung auf das Subjekt des Erkenntnisvorganges zuzuschreiben, daß auch *die immerwährende Philosophie* dem Subjekt und seiner Beziehung zum Objekt eine erhöhte Aufmerksamkeit schenkt. Aber diesen Tatbestand erstmalig zu sehen, hat die immerwährende Philosophie nicht erst von der modernen Geistesrichtung gelernt. Beweis dafür ist, um nur ein Beispiel anzuführen, die hochentwickelte Specieslehre der Scholastik.

Wenn man darum heute, sei es auch in Kreisen der Gegner des Idealismus, die Subjektbezogenheit des Gegenstandes so gern betont, so mag die Frage doch wohl am Platze sein, ob die Auffassung, die man von ihr hat, auch mit einem gesunden Realismus zu vereinbaren ist, oder ob man am Ende der subjektivistischen Philosophie nicht doch noch mehr Zugeständnisse macht als angängig ist.

[1] Vergl. « Benediktinische Monatsschrift » V (1923): Eindrücke von der Herbsttagung des Verbandes Katholischer Akademiker in Ulm, p. 395 ff.

[2] Vergl. a. a. O. p. 399.

I.

Was wollen diejenigen, die die Subjektbezogenheit unseres Erkenntnisgegenstandes so hervorheben, damit sagen? Als Verfechter des Realismus halten sie daran fest, daß Dinge der Außenwelt auf unsere Erkenntnisvermögen einwirken. Durch diese Einwirkung werden die Erkenntnisvermögen in jene Zuständlichkeit oder Tätigkeit versetzt, die wir Erkennen nennen. Gegenstand des Erkennens im eigentlichen Sinne ist nun nach ihnen nicht das Ding der Außenwelt, das auf das Erkenntnisvermögen einwirkt, als solches: im Sinne des natürlichen Realismus gesprochen, nicht die jeweilige physische Körperbeschaffenheit, die Farbe, der Ton, der Geruch usw. Diese können in ihrem Ansich von unserem Erkennen nicht erfaßt werden. Sondern, weil das Ding der Außenwelt auf das Subjekt einwirkt, auf dieses also bezogen ist, kann es auch nur in seiner Subjektbezogenheit, *in seiner Wirkung auf das Subjekt* erkannt werden. Der eigentliche Gegenstand, das, worauf der Erkenntnisakt unmittelbar terminiert, ist somit das Ding der Außenwelt « in seiner Subjektbezogenheit »: nennen wir es physische Körperbeschaffenheit, die wir im Akte des Erkennens als « gelb », als « grün » empfinden. Gelb, grün ist die Körperbeschaffenheit nicht an sich, sondern eben nur in ihrer Subjektbezogenheit.

Der Gegenstand ist also, so folgern sie weiter, nicht einseitig und ausschließlich von der Außenwelt, sondern wechselseitig vom einwirkenden Ding und vom erkennenden Subjekt bestimmt. Das Ding in seiner Subjektbezogenheit und das Tätigsein des Subjektes bilden *eine* Wirklichkeit; und in dieser Wirklichkeit treten sich Subjekt und Objekt einander gegenüber, erkennt das Subjekt das Objekt. [1]

Damit glaubt man der subjektgetragenen Synthese, in der das Erkennen offenbar besteht, gerecht zu werden, und zugleich dem physischen Einfluß der Außenwelt. Man glaubt die Gegensätzlichkeit zwischen Psychischem und Physischem in einer höhern Einheit überwunden zu haben, ohne sie zu leugnen — im Gegenteil, man bejaht sie.

1. Indes, so sehr diese Lehre das anerkennenswerte Bestreben hat, dem Subjektivismus gegenüber auch der bewußtseinsjenseitigen Welt in unseren Erkenntnissen einen Anteil zuzuweisen, so ist sie

[1] Vergl. Literarische Beilage zur « Augsburger Postzeitung », Nr. 20, 16. Mai 1921: Das Problem der Außenwelt.

doch großen Bedenken ausgesetzt, ja in ihrer folgerichtigen Weiterbildung nicht haltbar. Was ist das, so fragt man doch, was in jener Synthese unmittelbar und formell erkannt wird, was ist das Ding der Außenwelt « in seiner Subjektbezogenkeit » ? Nicht das Ding, die physische Körperbeschaffenheit, die einwirkt, in ihrem Ansich, das ist nicht möglich. Es ist auch nichts rein Subjektives, es soll es wenigstens nicht sein. Was ist es also ? Man sagt : es ist eben das Ding der Außenwelt, die physische Körperbeschaffenheit, so wie sie dem Erkennen und *im Erkennen* gegeben ist. Anders als in dieser Weise kann sie nicht Gegenstand sein.

Aber trotzdem wird man die Frage nicht los, was es denn eigentlich sei, das den Erkenntnisakt terminiert. Wenn es nicht das Ding der Außenwelt in seinem physischen Ansich und auch nichts Subjektives ist, dann wird es wohl ein Drittes, eine Kombination von beiden sein. Tatsächlich sagt man auch von ihm, es sei « physisch-psychischer Natur ».[1] Dann erhebt sich aber die Frage : was gehört an ihm der Außenwelt, was der Innenwelt an, damit man weiß, was bewußtseinsjenseitig, was bewußtseinsdiesseitig ist ? Wird man den beiderseitigen Anteil überhaupt bestimmen können, da dieses Gebilde sich doch sicher als ein einheitliches Ganzes darstellt und nicht wie ein Mosaikbild, das, in der Nähe besehen, die Zusammensetzung auf den ersten Blick verrät ? Und wie soll diese Sonderung vorgenommen werden, da uns kein anderes Mittel zur Verfügung steht als eben unser in jedem Akt auf ein solches Gebilde terminierendes Erkennen ? Da mögen freilich jene recht haben, die von einer « Realisierung » sprechen als von einer Aufgabe, deren Lösung im Unendlichen liege.[2]

Man wird auch nicht sagen können, daß es doch nicht nötig sei zu wissen, was der Außenwelt, was dem Subjekt zukomme, die Subjektbezogenheit des Objektes selber sei ja ein « ontologischer Tatbestand, nicht von uns geschaffen, sondern von demjenigen stammend, von dem Subjekt und Objekt in der Eigenart ihres Seins absolut abhängig sind : vom allmächtigen Schöpfer ».[3] Aber uns interessiert doch nicht nur der ontologische Tatbestand der Subjektbezogenheit unserer Erkenntnisgegenstände, sondern vor allem *der ontologische Tatbestand der Außenwelt selber*. Dieser, nicht die Subjektbezogenheit der Objekte,

[1] Liter. Beilage zur « Augsburger Postzeitung », a. a. O.

[2] Vergl. *Oswald Külpe*, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft (1910), p. 28.

[3] « Benediktinische Monatsschrift », a. a. O., p. 400.

ist Gegenstand der Wissenschaften, um den sich die Naturwissenschaften, die Naturphilosophie, die Metaphysik, die Ethik, die Theodizee, die Geschichtswissenschaft abmühen. In welch nebelhaftem Licht erscheinen alle diese Wissenschaften, wenn ihr Gegenstand nicht in seinem Ansich, sondern immer nur in seiner Subjektbezogenheit von uns erreicht wird! Die eigentliche Außenwelt ist und bleibt dann für uns ein unbekanntes X, die nie erkennbare Mitursache des subjektbezogenen Gegenstandes.[1]

Sicherlich wird man sich mit der Feststellung, daß die Subjektbezogenheit ein ontologischer Tatbestand sei, gegen den Vorwurf des Subjektivismus nicht schützen können. Auf diese und ähnliche Weise könnte auch Kant, ja könnten sich die Idealisten aller Schattierungen gegen den Vorwurf des Subjektivismus verteidigen. Sie alle mögen die Subjektbezogenheit des Gegenstandes, wie sie ihn auffassen, als ontologischen Tatbestand ansprechen. Die große Frage ist aber die, ob man von dem eingenommenen Standpunkte aus noch von einem ontologischen, das heißt doch *rein bewußtseinsjenseitigen* Tatbestand sprechen kann. Ist denn dieser Tatbestand, wenn er Erkenntnisgegenstand wird — und das wird er doch, wenn man ihn erkennend feststellt — nicht auch « subjektbezogen » und infolgedessen nicht in seinem bewußtseinsjenseitigen Ansich zu erreichen? So steht die Subjektbezogenheit dem Objekt ständig im Wege, sie verdeckt es wie ein Schleier das Gesicht, sodaß man dessen wahre Züge in ihrer Naturhaftigkeit nie erkennt. Wenn man aber den Erkenntnisvorgang so auffaßt, daß das Subjekt sich selbst zum Hindernis wird, dann kann man das Problem des Erkennens seiner Lösung nicht entgegenführen, sondern es nur noch mehr verwickeln. Es hilft nichts, den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt schon von vornherein so zu nivellieren, daß das, was erkannt wird, bereits versubjektiviert, d. h. « subjektbezogen » ist, während das Erkennen doch naturgemäß und ausdrücklich einen Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt voraussetzt und fordert. Gewiß, eine Vereinigung, eine Einheit im Subjekt und damit eine Subjektbezogenheit muß beim Erkennen zustandekommen, aber eine solche, die den Gegensatz wahrt und respektiert. Sonst ist Erkennen nicht möglich.

[1] In seinem Aufsatz: Zur Frage der Sinnesqualitäten, hat *Sigisbert Cavelti* im Philosophischen Jahrbuch 28 (Fulda 1915), p. 528 f., auf die verhängnisvollen Folgen hingewiesen, die sich ergeben, wenn man Gegenstände wie Geist, Seele Gott, nur in ihrer Subjektbezogenheit von uns erkannt sein läßt.

2. Bei der geschilderten Auffassung der Subjektbezogenheit wird sodann der Erkenntnisakt und zwar schon der der äußeren Sinne zu einer Tätigkeit gemacht, die er nicht sein kann. Wenn der Gegenstand immer nur in dieser Subjektbezogenheit erkannt wird, dann kann er auch nur im Akt und durch denselben existieren. Außerhalb des Aktes gibt es den Gegenstand nicht, weil nur im Akt die Subjektbezogenheit verwirklicht wird. Damit ist aber der Akt bezw. das Subjekt, das Erkenntnisvermögen, wenn nicht zum eigentlichen Schöpfer, so doch zum *Mitgestalter des Erkenntnisgegenstandes* gestempelt Nun sind zwar Phantasie und Verstand an ihrem Gegenstand schöpferisch tätig ; die Phantasie bringt ihren Gegenstand der Gegenwart nach, der Verstand den seinigen der Gegenwart und der Form nach hervor. Aber dem *Inhalt* nach finden sie ihren Gegenstand vor, gehört dieser der physischen bezw. metaphysischen, bewußtseinsjenseitigen Welt an. Dies gilt wenigstens in den meisten Fällen. [1] Hier dagegen wird der Akt ganz allgemein zum Schöpfer (Mitschöpfer) seines Gegenstandes bezüglich *des Inhaltes*. Dieser tritt erst im Akt ins Dasein, er ist also nicht mehr schlechthin vorgefunden, objektiv gegeben, sondern wird vom Subjekt, wenigstens teilweise, geschaffen. In Wirklichkeit ist aber das menschliche Erkennen von den Dingen abhängig ; die physische und die metaphysische Welt und die objektiven diesbezüglichen Wahrheiten bilden das Maß und die Norm unserer Erkenntnisse. *Das ist die Grundthese des Realismus* und bezeichnet den tiefsten Unterschied zwischen dem schöpferisch gestaltenden, göttlichen und dem abhängigen, abbildenden, geschöpflichen Erkennen. Gottes Intellekt ist unendlich vollkommen, darum die Quelle aller Seinsweisen, die Erkenntnisgegenstand sein können ; das geschöpfliche Erkennende dagegen ist unvollkommen, auf sein eigenes Sein beschränkt und bildet die Vollkommenheiten anderer Seinsweisen in sich nach. Dabei verschlägt es nichts, wenn Phantasie und Verstand in etwa bezüglich der Gegenwart und der Form ihres Gegenstandes schöpferisch sind. Das verlangt ihre Eigenart, insofern die Phantasie nichtgegenwärtige Gegenstände vorstellen kann und der Verstand seinen Gegenstand aus den materiellen und konkreten Sinnesgegenständen abstrahiert. Die äußeren Sinne jedoch, von denen Phantasie und Verstand bezüglich

[1] Die Gegenstände der Phantasie sind inhaltlich, wenn nicht in ihrer Ganzheit, so doch immer in ihren Bestandteilen der physischen Außenwelt entnommen. Der Intellekt allerdings hat im Gedankending einen selbstgebildeten Gegenstand, aber selbst dieser läßt sich auf bewußtseinsjenseitige Sachverhalte zurückführen.

ihres Gegenstandes abhängig sind, sind sicher nicht hervorbringend tätig. Sie erkennen, was ihnen vorliegt und so wie es ihnen vorliegt; sie sind ihrem formalen Gegenstand nach Gegenwart, Form und Inhalt genau angeglichen. Und dadurch ist auch die objektive Gegebenheit des Gegenstandes der inneren Sinne und des Verstandes gewährleistet. Hier wird dagegen bereits den äußeren Sinnen eine gewisse Schöpferkraft zugesprochen. Die äußeren Sinne stehen ja gerade in unmittelbarer Beziehung zu den Dingen der Außenwelt und damit auch diese zu ihnen. Damit wird aber den äußeren Sinnen, abgesehen von allem andern, eine weit größere Erhabenheit über die Stofflichkeit zugeschrieben als ihnen zukommt. Da sie ganz und gar an das körperliche Organ gebunden sind, in ihrem Sein und in ihrer Tätigkeit mit ihm stehen und fallen, reicht ihre « Geistigkeit », ihre Erhabenheit über den Stoff, eben hin, um physische Körperbeschaffenheiten so erkennend aufzunehmen, wie sie ihnen konkret vorliegen. Um aber bezüglich ihres Gegenstandes schöpferisch tätig zu sein und zwar sogar hinsichtlich dessen Inhaltes, dazu sind sie nicht unstofflich genug. Der göttliche Intellekt, in der Fülle der Aktualität und Geistigkeit, mag, die verschiedenen Möglichkeiten der Teilnahme seiner Wesenheit erkennend, die möglichen Seinsweisen (die possibilia) als seine sekundären Gegenstände schöpferisch konstituieren; auch der menschliche Verstand und die Phantasie mögen sich an ihrem Gegenstand bis zu einem gewissen Grad hervorbringend betätigen: die äußeren Sinne jedoch erweisen sich dem Selbstbewußtsein in keiner Weise als schöpferisch gestaltend und können es auch nicht sein. Phantasie und besonders der Verstand stehen auf höheren Stufen der Unstofflichkeit, die äußeren Sinne auf der niedrigsten. Ihr Akt ist darum einfaches Tendieren auf seinen gegebenen Gegenstand, ein Hinnehmen desselben ohne jedes Verändern, vor allen Dingen ohne jedes inhaltliche Gestalten desselben.

3. Ein weiteres Bedenken gegen die geschilderte Auffassung von der Subjektbezogenheit ist folgendes: Weil die Subjektbezogenheit des Gegenstandes in demselben Akt verwirklicht wird, der sie erkennt, bilden das formale Gegenstand-Sein und das Tätigsein des Subjektes, wie man sich ausdrückt, ein- und dieselbe Wirklichkeit oder Zuständlichkeit. Mit anderen Worten, man identifiziert nicht nur das Erkanntsein des Gegenstandes, das esse cognitum, sondern auch das eigentliche Sein des Gegenstandes, das esse objecti, ohne zwischen diesem und jenem einen Unterschied zu machen, mit dem Tätigsein, dem

Erkenntnisakt des Subjektes. Dadurch wird aber das menschliche Erkennen, selbst das der äußeren Sinne, zu einer Art *direkter Selbsterkenntnis* erhoben, wie sie wiederum dem Menschen in diesem Leben nicht eignet. Sind formales Gegenstand-Sein und Tätigsein *eine* Wirklichkeit, dann hat oder besitzt das Erkennen sich selber objektiv im Gegenstand, der Akt erkennt, erlebt sich selber als Gegenstand. Freilich ist bei dieser Selbsterkenntnis das Ding der Außenwelt mitbeteiligt ; es wirkt ja auf das Erkennende ein, aber der Unterschied zwischen dem auf diese Weise zustande gekommenen Gegenstand und dem Akt ist doch nur ein formaler, weil beide *eine* Zuständlichkeit sind.

Die Selbsterkenntnis aber, die dem Menschen, und zwar seinem Verstande, in diesem Leben tatsächlich zukommt, ist nur eine reflexe und analoge Selbsterkenntnis, insofern er von seinem formalen Gegenstande, der abstrakten körperlichen Wesenheit, sich wegwendend, auf sich selbst, auf den Akt und dessen Prinzip sich zurückwendet. Direkter Gegenstand ist immer ein von der Wirklichkeit des Aktes verschiedener Gegenstand. Selbst wenn der Verstand seine eigene Tätigkeit reflex erkennt, setzt er einen neuen, eben den reflexen Akt, mit dem er den vorhergehenden, auf die abstrakte Körperwesenheit hinzielenden Akt erfaßt. Bei obiger Auffassung geht aber der jedem Erkenntnisvermögen eigentümliche Akt *sogleich schon und direkt* auf sich selber (auf den Gegenstand, der mit dem Akt dieselbe Wirklichkeit ausmacht) und zwar nicht etwa nur dunkel und nebenbei, in actu exercito, wie dies allerdings bei jedem Erkennen der Fall ist, insofern es ein Bewußtseinsvorgang ist, durch den das Erkennende sich selbst etwas verinnerlicht — sondern *in actu signato*, formell und ausdrücklich. Selbst der Erkenntnisakt der vom Körper getrennten Seele (und des körperlosen endlichen Geistes) geht unmittelbar auf die eigene Substanz und auf den Intellekt und dessen Akt nur (freilich ohne daß dazu ein neuer Akt gesetzt worden müßte), insofern sie zur Substanz gehören, Akzidenzien derselben sind. Die subsistierende Selbsterkenntnis Gottes allein hat wegen der realen und formalen Identität von Wesenheit, Intellekt und Akt letzteren zum unmittelbaren Gegenstand ; sie ist eigentliches Erkennen des Erkennens.

Wenn nun schon zu der oben genannten reflexen Selbsterkenntnis ein gewisses Fürsichsein erforderlich ist, dann erst recht zu der direkten Selbsterkenntnis, wie sie sich hier ergibt. Die Selbsterkenntnis besteht im gegenständlichen Besitz der eigenen Bestimmtheit ; eine Bestimmtheit besitzt sich selbst gegenständlich dadurch, daß sie für

sich, in sich ist und nicht in einem andern. Ein Fürsichsein haben aber die äußeren Sinne, denen bereits diese Selbsterkenntnis eignen soll, in keiner Weise. Vermöge ihrer Stofflichkeit fließen sie und ihre Tätigkeit im ausgedehnten Organ in Teile auseinander und haben darum nicht die Unabhängigkeit und Selbständigkeit, durch die sie für sich sein, sich selbst haben können. Ja, weil sie als Potenzen der peripherischen Organe, die in unmittelbarer physischer Berührung mit der körperlichen Außenwelt stehen, dazu da sind, diese erkennend zu erfassen, besitzen sie nicht einmal jene « Selbsterkenntnis » oder Reflexion, die der erste innere Sinn, der Gemeinsinn hat. Dieser hat zwar nicht sich selbst (seinen Akt), aber doch den Akt der äußeren Sinne zum formellen Gegenstand : Selbsterkenntnis oder Reflexion im weitern Sinne.

Auch hier zeigt sich wieder, daß das Subjektbezogensein des Erkenntnisgegenstandes ein In-das-Subjekt-hineingezogensein, eine zu starke Versubjektivierung des Gegenstandes bedeutet : es ist nicht mehr die bewußtseinsjenseitige Welt, die erkannt wird, sondern etwas wesentlich Subjektives. Und das Hervorheben der Tatsache, daß « die bezüglichen Träger des Sehenbewirkens und des Farbensehens seinsverschieden » sind, hält diese Versubjektivierung nicht hintan. Nicht nur die Träger des Sehenbewirkens und des Farbensehens müssen seinsverschieden sein, sondern das Sehenbewirkende selber, die Farbe, als physische Körperbeschaffenheit und als formaler Gegenstand des Gesichtssinnes ist seinsverschieden vom erkennenden Subjekt, vom Sehakt.

Wenn man nun auch das formale Gegenstand-Sein mit dem Tätigsein des Subjektes nicht zu einer Wirklichkeit zusammenfallen lassen darf, so steht nichts im Wege, das *Erkanntsein* des Gegenstandes mit dem Tätigsein des Subjektes zusammenzulegen. Das Erkanntsein ist nicht schlechthin identisch mit dem formalen Gegenstand-Sein. Das Erkennen vollzieht sich in der Weise, daß das Erkennende der Gegenstand wird, daß der Gegenstand, der außerhalb des Erkennenden eine physische Seinsweise hat, im Erkennenden (durch das Erkenntnisbild und die Erkenntnistätigkeit) eine psychische oder intentionale Seinsweise, ein Erkanntsein erhält. In der physischen Seinsweise ist das Ding Terminus der Erkenntnistätigkeit, formaler Gegenstand ; in der intentionalen ist es nicht Terminus, sondern *ratio formalis cognitionis*, das Erkennen selber : indem das Erkennende auf den Gegenstand in seinem physischen Ansich als auf seinen Terminus

hinzielt, besitzt es den Gegenstand in intentionaler Weise in sich. Das Erkanntsein fällt also zusammen mit dem Tätigsein; es ist gewissermaßen die intentionale Seite am physischen Sein der Tätigkeit und des Erkenntnisbildes.[1] Insofern das Erkanntsein mit dem Erkenntnisbild und der Tätigkeit zusammenfällt, gilt von ihm auch, daß es « nicht einseitig bloß vom Ding der Außenwelt, sondern von diesem und vom Erkennenden wechselseitig bestimmt » ist: das Psychische kommt vom erkennenden Subjekt, die Spezifikation vom Ding.[2] Von der intentionalen Seinsweise des Gegenstandes trifft ferner zu, wenn gesagt wird, daß « eine Farbe nicht wirklich gesehen sein kann, ohne ein wirklich sehendes Auge und ein Auge nicht wirklich sehend sein kann ohne eine wirklich gesehene Farbe »[3]: das Gesehensein der Farbe (das esse cognitum) fällt mit dem Sehen, dem Tätigsein des Gesichtssinnes zusammen, nicht aber das Farbe- oder Gegenstand-Sein, das das Sehen bewirkt.

Faßt man die Sache so auf, dann hat man die erstrebte Synthese von Subjekt und Objekt, die gesuchte Identität von Gegenstands- und Tätigkeitswirklichkeit: das Erkanntsein des Gegenstandes ist identisch mit dem Tätigsein, und in seinem Erkanntsein ist der Gegenstand tatsächlich im Erkennenden, ja das Erkennende selbst: sensibile in actu est sensus in actu.[4] Das formale Gegenstandsein dagegen, das physische Sein desselben, ist und bleibt vom Subjekt und seiner Tätigkeit verschieden

II.

Die bisherigen Erwägungen haben gezeigt, daß die Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis, wenn sie so stark betont wird, wie dies von gewisser Seite geschieht, vom Vertreter

[1] Es ist die formale Wirkung des eingeprägten Erkenntnisbildes in der Erkenntnistätigkeit, siehe unten p. 164.

[2] Einerseits sind Erkenntnisbild und Erkenntnistätigkeit Akzidenzien des Erkenntnisvermögens und gehören als solche in die entitative Ordnung. Andererseits ist aber das Erkennende durch sie intentionaliter der Gegenstand. Entitativ leiten sie sich vom Erkenntnisvermögen her. Ebenso kommt die intentionale Seinsweise, die der Gegenstand durch sie hat, vom erkennenden Subjekt. Daß das Erkennende aber dieser oder jener bestimmte Gegenstand geworden ist, das kommt vom bewußtseinsjenseitigen Gegenstand selber her.

[3] Literar. Beilage zur « Augsburger Postzeitung », a. a. O.

[4] Vergl. meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift II (1924): Zur Frage nach der Natur des Gegenstandes der äußeren Sinne, p. 165 ff.

des Realismus nicht angenommen werden kann. Dem Subjekt wird ein zu großer Raum im Objektbereich gestattet und damit das Objekt selbst gefährdet. Andererseits steht es aber doch außer Zweifel, daß, wie das Subjekt erkennend auf das Objekt, so auch umgekehrt dieses auf das Subjekt bezogen ist. Ja, auch das muß zugegeben werden, daß je nach der Subjektbezogenheit, d. h. je nach der Verschiedenheit der Erkenntnisträger, auf die der Gegenstand einwirkt, und je nach der Einstellung desselben Erkenntnisträgers einem Gegenstand gegenüber, dieser auch Veränderungen unterworfen ist. Daß diese aber keine Veränderungen im Sinne einer Versubjektivierung des Gegenstandes sind und worin sie demnach bestehen, soll die folgende Untersuchung zeigen.

1. Subjektbezogen ist der Gegenstand unserer Erkenntnis schon deswegen, weil unser Erkennen ein *geschöpfliches* Erkennen ist. Wir bedürfen zum Erkennen der Erkenntnistätigkeit, des Erkenntnisvermögens und des Erkenntnisbildes, sei es des eingeprägten, sei es des ein- und des ausgeprägten : also dreier bezw. vierer akzidenteller Seinsheiten, die von der Substanz des Erkennenden real verschieden sind. Unsere Substanz erkennt nicht, wie die göttliche, unmittelbar durch sich selbst, sie ist nicht *substanzielles* Erkennen, noch auch durch Identität in der *entitativen* Ordnung. Gott erkennt seine Wesenheit, den ihm eigentümlichen Gegenstand, dadurch, daß er seine Wesenheit *ist*. Er ist tatsächliches, substanzielles Fürsichsein und darum tatsächliche, substanzielle Selbsterkenntnis : esse subsistens = intelligere suiipsius actualissimum. Sein Intellekt ist sein Wesen. Tätigsein (seines Intellektes), Gegenstand-Sein und Erkanntsein (seiner Wesenheit) ; Erkennenbewirken und Erkennen ; Subjekt und Objekt, Physisches und Psychisches sind bei Gott absolut Eins. Einzig unsere Begriffe bringen Verschiedenheit und Mehrheit in diese Fülle der Einheit und Identität. Die Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt sind demnach hier nur gedankliche Beziehungen, Beziehungen absoluter, formaler Identität. Von einer Beeinträchtigung des Gegenstandes durch seine Subjektbezogenheit ist keine Rede.

Auch die Dinge, die nicht Gott sind, erkennt Gott, in der Sprache der Schule ausgedrückt, per identitatem eminentialem causalem. Als die Quelle jeglichen Seins *ist* Gott die Dinge in höherer Weise ursächlich, und das bedeutet für ihn : er erkennt sie. Sein Intellekt konstituiert, indem er die verschiedenen Teilnahmemöglichkeiten seiner Wesenheit betrachtet, als äußere Formalursache die möglichen Dinge

(die possibilia) ; sein Intellekt, im Verein mit seinem Willen, verursacht wirkursächlich die tatsächlich existierenden Dinge. So trägt Gott die Dinge in höherer Weise ursächlich in sich. Und wie er seine Wesenheit dadurch erkennt, daß er seine Wesenheit *ist*, so erkennt er die Dinge dadurch, daß er in höherer Weise ursächlich die Dinge ist, d. h daß er seine Wesenheit ist, die die Dinge in höherer Weise ursächlich in sich enthält. Wiederum : die physische und die psychische Ordnung sind Eins.

Hier liegt nun allerdings trotz der entitativen Identität zwischen Subjekt und Objekt, oder besser, weil die entitative Identität eine identitas eminentialis causalis ist, auf seiten des Gegenstandes (der nichtgöttlichen Dinge) eine Subjektbezogenheit vor, aber, wenn man will, eine eminente Subjektbezogenheit. Gott erkennt die Dinge in seiner Wesenheit. Seine Wesenheit ist also für ihn bezüglich der nichtgöttlichen Dinge das Erkenntnismittel und zwar sowohl das subjektive (gewissermaßen das ein- und das ausgeprägte Erkenntnisbild), als auch das objektive, letzteres aber nur im Sinne des medium in quo, nicht des medium ex quo. Gott erkennt nämlich mit ein- und demselben Akt seine Wesenheit und die Dinge in seiner Wesenheit, er erkennt seine Wesenheit als die ratio objectiva, das ontologisch Frühere der Dinge. [1]

Damit ergibt sich für die außergöttlichen Dinge in eminenter Weise eine Subjektbezogenheit, insofern sie gleichsam in die Wesenheit Gottes bis zur identitas eminentialis causalis hineingezogen, d. h. in höherer Weise ursächlich in ihr enthalten sind. [2] Das hindert Gott aber keineswegs, die Dinge in vollkommenster Weise in ihrem Ansich zu erkennen. Im Gegenteil, weil jedes Seiende nur insofern und insoweit Sein hat, als es dies von dem wesenhaft Seienden, dem Ens per essentiam, herleitet und umgekehrt Gott ihm dieses Sein eben nur erkennend (und wollend) mitteilt, ist es von Gott auch bis in seine tiefsten Tiefen erfaßt. Weit entfernt also davon, daß diese Subjektbezogenheit für den Gegenstand eine Verschleierung oder Versubjektivierung bedeuten würde, ist sie vielmehr der Grund dafür, daß derselbe aufs genaueste erkannt wird. *Die Subjektbezogenheit ist hier*

[1] *Jos. Gredt* O. S. B., Elementa Philosophiae II [3] (Friburgi Br. 1922) n. 732 sqq.

[2] Die existierenden außergöttlichen Dinge in sich, nicht als Erkenntnisgegenstand des göttlichen Intellektes betrachtet, haben zu Gott, ihrem Urheber, eine relatio realis transcendentalis, die Fundament einer weiteren relatio praedicamentalis ist.

die intimste, vollendetste, die es gibt — und *die Erkenntnis des Gegenstandes in seinem Ansich die erschöpfendste.*

2. Eine solche *substanzielle* Identität in der *entitativen* Ordnung, wie sie hier bei Gott, sowohl bezüglich der Selbsterkenntnis als auch bezüglich der Erkenntnis der außergöttlichen Dinge festgestellt werden konnte, ist beim geschöpflichen Erkennen nicht bezw. nicht vollständig vorhanden. Der körperlos für sich bestehende endliche Geist (der Engel und die vom Körper getrennte Menschenseele) erkennt zwar seinen eigentümlichen Gegenstand, die eigene Substanz, noch in actu *primo* per identitatem radicalem. Gott ist sein Gegenstand und erkennt denselben in actu primo *und* in actu secundo, d. h. unser analoges Denken macht wieder in Gott diesen Unterschied, er ist Actus purus und erkennt als Actus purus. Der endliche Geist ist durch seine Substanz nur wurzelhaftes, geistiges Fürsichsein, für sich seiende erste oder Wesenswirklichkeit, nicht wie Gott letzte oder Daseinswirklichkeit. Darum ist er auch seiner Substanz nach nur wurzelhafte, nicht tatsächliche Selbsterkenntnis [1], d. h. Wurzel eines Verstandes, der durch das geistige Fürsichsein der Substanz, aus der er herauswächst, befähigt und bestimmt ist, diese Substanz fortwährend zu erkennen. Infolgedessen benötigt er in actu primo keines eingeprägten Erkenntnisbildes, er erkennt seinen Formalgegenstand per identitatem radicalem (seinen Verstand selber auch per identitatem formalem). In actu secundo jedoch, tatsächlich, erkennt der geschaffene Geist seine Substanz nur vermittelst *des Verstandes,* der als ein Akzidens real von der Substanz verschieden ist, sowie *der Tätigkeit* und *des ausgeprägten Erkenntnisbildes,* die ebenfalls als Akzidenzien zur Substanz hinzukommen.

Während also beim endlichen Geist in actu primo das Gegenstand-Erkennen noch Gegenstand-Sein ist, Physisches und Psychisches zusammenfallen, sind *in actu secundo* die physische oder entitative und die psychische oder intentionale Ordnung zu unterscheiden, ist in actu secundo das Subjekt identisch mit dem Objekt in der *intentionalen* Ordnung. Der endliche Geist besitzt als für sich seiende erste Wirklichkeit nicht mehr die Fülle der Aktualität und die Identität mit sich selber, vermöge deren er auch in actu secundo, wie Gott, durch sich selbst erkannt, substanzielle Selbsterkenntnis wäre. Darum

[1] Er ist eine Bestimmtheit, die in actu primo in sich ist, die also auch gegenständlich in sich ist, d. h. sich erkennt. Siehe *Jos. Gredt,* Unsere Außenwelt (1921), p. 145 f.

bedarf er der akzidentellen Erkenntnistätigkeit, des Erkenntnisvermögens und des ausgeprägten Erkenntnisbildes und ist vermittelst dieser Seinsheiten in actu secundo sein Gegenstand durch Identität in der intentionalen Ordnung.[1] Zur Erkenntnis der *Fremdgegenstände* hat er noch dazu *das eingeprägte Erkenntnisbild* nötig, das dem Engel von Gott unmittelbar eingegossen wird. Hier ist also schon in actu primo Gegenstand-Erkennen nicht mehr Gegenstand-Sein in der entitativen Ordnung: *das Erkennende ist sein Gegenstand in actu primo und in actu secundo in akzidenteller Weise in der intentionalen Ordnung.* Dasselbe gilt vom menschlichen Erkennen in diesem Leben, nur daß unsere Erkenntnisbilder von den Dingen selber herstammen.

3. Dadurch, daß das geschöpfliche Erkennende vermittelst der aufgezählten akzidentellen Seinsheiten, des Erkenntnisvermögens, der Erkenntnistätigkeit und der Erkenntnisbilder mit seinem Gegenstand in Beziehung tritt, ist umgekehrt auch der Gegenstand durch diese Seinsheiten subjektbezogen. Beeinträchtigt aber nicht auch diese Subjektbezogenheit irgendwie die Erkenntnis des Gegenstandes, so daß derselbe doch nicht in seinem lauteren, subjektunabhängigen Ansich von uns erfaßt werden könnte? Wird der Gegenstand nicht in diese Seinsheiten hineingezogen und deshalb eben nur in ihnen, mit ihnen gleichsam umkleidet oder durchtränkt, erkannt?

Indes, diese Frage ist so, wie sie hier gestellt wird, durchaus zu verneinen. Auch trotz der Vermittelung dieser Seinsheiten und ungeachtet der intentionalen Identität, die das geschöpfliche Erkennende in akzidenteller Weise mit dem Gegenstand eingeht, *erfaßt dasselbe den Gegenstand in seinem Ansich, selbst in seinem physischen Ansich,* wenn ihm ein solches (wie z. B. dem Gegenstand der äußeren Sinne) zukommt, und nicht in seiner Subjektbezogenheit. Wie der geschöpfliche Erkenntnisvorgang als geschöpflicher naturgemäß die eben erwähnte Struktur verlangt, so verlangt er als wirklicher Erkenntnisvorgang, daß der Gegenstand, der die Erkenntnis einleitet, in seinem subjektunabhängigen Ansich erreicht wird.

a) Wir erreichen mit unserm geschöpflichen Erkennen die Dinge in ihrem Ansich. — Wenn wir erkennen, erkennen wir immer *etwas*, ein Bestimmtes, einen Gegenstand. Eine gegenstandleere Erkenntnis

[1] Dabei ist vorausgesetzt, daß seine Wesenswirklichkeit durch die ihr entsprechende Daseinswirklichkeit aktuiert ist. Als tatsächlich Erkennendes wie als wurzelhafte Selbsterkenntnis existiert das Geschöpf nur durch die zur Wesenswirklichkeit hinzutretende Daseinswirklichkeit.

gibt es nicht. Auch gibt es für uns keinen Gegenstand, der ganz einfach wäre. Selbst der Gegenstand der einfachsten Empfindung, die im vollen Sinne auch ein Erkennen ist, besitzt mehrere Merkmale oder Bestimmtheiten, mit denen wir ihn erfassen. Der Ton z. B. hat seine bestimmte Höhe, bestimmte Stärke und Klangfarbe. Was heißt das aber: wir erfassen die Bestimmtheiten oder, mit einem Wort, die *Form* eines Gegenstandes? Wir verinnerlichen uns erkennend die Form, aber ohne sie zu absorbieren oder sie zur eigenen zu machen. Das Nichterkennende macht die Form, die es aufnimmt, zur eigenen, es hebt ihre Selbständigkeit auf und bringt sich selbst unter ihr zum Existieren So die Hand, wenn sie die Wärme des sie erwärmenden Gegenstandes aufnimmt: sie wird selber warm Unter dem Einfluß der Wärme des Gegenstandes (des Ofens bezw. der Luft) entsteht in der Hand eine ähnliche Bestimmtheit, die Handwärme. (Die Wärme des Gegenstandes geht nicht physisch auf die Hand über: accidens non migrat de subjecto in subjectum. Die in der Hand neu entstehende Wärme ist aber jetzt die der Hand *eigene* Wärme, sie ist Handwärme.) Das Erkennende dagegen macht die Form nicht zur eigenen, es besitzt sie *als andere*, die Form behält in ihm ihr Anderssein bei: der Temperatursinn z. B. wird nicht selber warm, sondern die Wärme, die er empfindet, steht ihm als Handwärme gegenüber. *Die fremde Form ist also im Erkennenden und zwar das bleibend, was sie ist.* Der Zahl, dem Individuum nach dieselbe Form, die in sich selbst, die ein Selbst ist — sagen wir mit dem natürlichen Realismus — die außerhalb des Bewußtseins oder in der physischen Wirklichkeit vorhanden ist, ist auch im Bewußtsein, im Erkennenden.[1] Diese Tatsache, so eigenartig sie ist, die in der physischen Ordnung nicht

[1] Die Tätigkeitsweise der Sinne, deren Gegenstand physischer, d. h. körperlicher Natur ist, ist unserm Zurückdenken am leichtesten zugänglich. Darum wird diese hier zur Veranschaulichung herangezogen. Was aber von ihr und dem physischen Gegenstand gesagt wird, das gilt in gleicher Weise auch von den andern Erkenntnisstufen und ihren bezüglichen bewußtseinsjenseitigen Gegenständen. — Daß im besondern die physische Natur des Gegenstandes bezüglich seines Erkanntwerdens kein Hindernis bildet, habe ich in meinem oben angeführten Aufsatz, p. 160 ff., nachzuweisen gesucht. — Festzuhalten ist noch, daß obige Ausführungen nicht den eigentlichen erkenntniskritischen Beweis für den natürlichen Realismus bilden sollen. Der natürliche Realismus wird vorausgesetzt und nur der psychologische Aufbau und die teleologische Aufgabe des Erkenntnisvorganges aufgewiesen. Freilich soll dann dieser Aufweis dem natürlichen Realismus zur Stütze und zur Rechtfertigung dienen. Bezüglich des erkenntniskritischen Beweises des natürlichen Realismus sei hingewiesen auf die neuerdings erschienene Schrift des P. *Jos. Gredt*, De cognitione sensuum externorum. Romae (1924 [2]).

ihresgleichen hat — denn hier trifft tatsächlich zu, daß die Form des einen zum andern, in das andere, hinübergeht — tut sich der einfachen Reflexion über den Erkenntnisvorgang kund und kann darum nicht ohne weiteres geleugnet werden. Jenes etwas, das wir erkennen, ist *als etwas* im Erkennenden, ist als Nicht-Ich im Ich.

Wenn nun auch die Form außerhalb des Erkennenden und im Erkennenden dem Individuum nach dieselbe ist, so ist doch die Seins*weise*, die sie außerhalb und innerhalb des Erkennenden hat, nicht dieselbe. Außerhalb des Erkennenden ist sie in physischer, innerhalb desselben aber in psychischer oder intentionaler Seinsweise. In physischer Weise kann die Form nicht im Erkennenden sein, das ist beim geschöpflichen Erkennenden ausgeschlossen. Gott ist entitativ die nichtgöttlichen Dinge in höherer Weise ursächlich und erkennt sie auf diese Weise. Das Geschöpf dagegen ist auf sein eigenes Sein beschränkt und kann nicht entitativ zugleich anderes sein. Darum heißt bei ihm anderes in der entitativen oder physischen Ordnung aufnehmen immer : die Bestimmtheit oder Form zur eigenen machen, sie in die Potenzialität und Materialität eines Untergrundes — also *als Nichterkennendes* sie aufnehmen, und nicht : sie erkennen. Auch der Gegenstand der äußeren Sinne, die wegen ihrer Gebundenheit an das körperliche Organ nicht schlechthin immateriell, sondern immateriell nur in gewisser Hinsicht (secundum quid) sind, ist nicht in seiner physischen Seinsweise im Erkenntnisträger.

Vielmehr ist die Form im geschöpflichen Erkennenden in *psychischer oder intentionaler* Seinsweise ; ihre Aufnahme von seiten des Erkennenden ist keine materielle, sondern eine *immaterielle*. Das entspricht der Natur des Erkennenden, das im Gegensatz zum Nichterkennenden doch nicht derart auf sein eigenes Sein beschränkt ist, daß es nicht anderes, ja « sozusagen alles » (Aristoteles) in intentionaler Weise sein könnte. Das ist auch die einzige Möglichkeit, die Identität der Form draußen und drinnen mit sich selber zu wahren : *in der intentionalen Seinsweise, die die bewußtseinsjenseitige Form im Erkennenden hat, hört sie nicht auf, dieselbe zu sein, die sie außerhalb des Erkennenden ist;* die immaterielle Aufnahme durch das Erkennende läßt sie als diese Fremdbestimmtheit unverändert. [1] Diese Annahme ist die not-

[1] Man muß also unterscheiden zwischen der Form, insofern sie diese Fremdbestimmtheit ist und zwischen ihrer Seinsweise. Insofern sie diese Fremdbestimmtheit ist, ist sie außerhalb des Erkennenden und im Erkennenden genau dieselbe. Ihre Seinsweise aber ist außerhalb des Erkennenden eine physische (oder metaphysische), im Erkennenden aber eine psychische, intentionale.

wendige Folge der Tatsache, daß die Form *als Anderes* im Erkennenden ist, und deshalb ebensowenig von der Hand zu weisen wie diese. Wenn wir überhaupt erkennen, dann erkennen wir vom Erkennen selber verschiedene Gegenstände, und diese Gegenstände besitzen wir in ihrer Identität in intentionaler Weise im Erkennen.

Das Erkennende geht also mit seinem Gegenstand eine Verbindung ein, wie sie inniger in der natürlichen Ordnung nicht gedacht werden kann: *es wird der Gegenstand*, den es erkennt. Wie der Gegenstand außerhalb des Erkennenden identisch ist mit dem Gegenstand im Erkennenden, so ist auch das Erkennende selber, das den Gegenstand in sich trägt, pro casu identisch mit dem Gegenstand. Denn den Gegenstand in intentionaler Weise in sich haben, d. h. ihm in sich und aus sich — dem Wesen des Aufnehmenden entsprechend — eine Seinsweise geben, das bedeutet für das Aufnehmende, das Erkennende: mit dem Gegenstand eins werden. *Das heißt aber weiterhin: den Gegenstand in seinem Ansich erkennen.* Den Gegenstand, den man aufgenommen hat, so in sich tragen, daß man der Gegenstand intentionaliter ist, bedeutet: ihn selber, so wie er an sich ist, erkennen. [1]

Wenn aber das geschöpfliche Erkennende seinen Gegenstand in seinem Ansich erreicht, dann steht das geschöpfliche Erkennen dem göttlichen, wenn man so sagen soll, *qualitativ* nicht nach, dann erkennt das Geschöpf das, was es erkennt, ebenso wirklich und wahrhaftig, wie Gott seinen Gegenstand erkennt. In der Sprache der Schule ausgedrückt, heißt das: cognitio stat in indivisibili sicut essentiae rerum, est aut non est, non admittit gradus. Und der ganze Unterschied zwischen dem unendlich vollkommenen göttlichen und dem unvollkommenen geschöpflichen Erkennen und zwischen den

[1] Man muß diese eigenartige Identität zwischen Subjekt und Objekt so nehmen, wie sie sich dem Zurückdenken darbietet. Es ist keine absolute Identität. Die absolute Identität ist nur zwischen dem Intellekt Gottes als dem Subjekt und seinem Wesen als dem Objekt und in der *entitativen* Ordnung. Die Identität zwischen dem geschöpflichen Subjekt und seinem Objekt ist in der intentionalen Ordnung. Sie ist darum eine solche, daß kraft ihrer das Subjekt das Objekt in seinem Ansich erkennt, aber doch keine solche, daß jeder Unterschied zwischen dem Gegenstand außerhalb des Erkennenden und dem Gegenstand im Erkennenden (und dem Erkennenden selber) aufgehoben wäre. Der Gegenstand außerhalb des Erkennenden ist nur einer; der Gegenstand im Erkennenden vervielfältigt sich mit der Vervielfältigung der erkennenden Subjekte. Der Gegenstand außerhalb des Erkennenden ist erkenn*bar;* im Erkennenden hat er ein *Erkannt*sein, *an dem auch das erkennende Subjekt beteiligt ist.* Darum bleibt bestehen, was oben S. 152 f. bezüglich des formalen Gegenstand-Seins und des Erkanntseins gesagt worden ist. *Die verschiedenartige Seinsweise bedingt den Unterschied.*

einzelnen Stufen des geschöpflichen Erkennens offenbart sich nur in der größeren oder geringeren Ausdehnung, die das Erkennen bezüglich der Gegenstände hat, sowie in dem tieferen oder weniger tiefen Eindringen in die Dinge und in dem einfacheren oder komplizierteren, mehr oder weniger leistungsfähigen Erkenntnisapparat: *quantitativ* oder extensiv läßt das Erkennen Grade zu, aber nicht intensiv. So erkennt Gott in unvergleichlichem Maße mehr Gegenstände als wir. Gott und schon der körperlose endliche Geist erkennen die Dinge komprehensiv: wir haben in diesem Leben keine komprehensive Erkenntnis. Gott erkennt sich selbst und alle Dinge mit einem einzigen Akt, der seine Substanz ist; der Engel hat nur ein Erkenntnisvermögen: wir haben sechs äußere, vier innere Sinne und den Verstand und erkennen mit allen zusammen nicht die körperliche Einzelwesenheit.[1] Gottes Erkennen ist ein ewig währender reiner Akt: unser Erkennen ist zeitlich bedingt und mit vielen zufälligen Mängeln behaftet. Aber das Erkennen als solches ist bei allen Erkennenden dasselbe, es ist eine perfectio simpliciter simplex. Und wenn es bei uns nur vermittelst akzidenteller Seinsheiten ausgeübt wird, wenn die Identität zwischen Subjekt und Objekt in der intentionalen Ordnung sich vollzieht, so ist das nur *per accidens* und berührt das Wesen des Erkennens nicht.[2]

b) Die Seinsheiten haben keine Versubjektivierung des Gegenstandes im Gefolge. — Schon das bisher Gesagte zeigt, daß die Art und Weise, wie bei uns das Erkennen zustande kommt und sich vollzieht, die Erkenntnis des Gegenstandes in seinem Ansich nicht beeinträchtigen kann, daß also die Seinsheiten, die dazu erfordert sind, keine Subjektbezogenheit begründen, durch die der Gegenstand irgendwie verschleiert oder verdeckt würde.

Nun stellt die Psychologie aber fest, daß wir nur mit Hilfe des Erkenntnisvermögens, der Erkenntnistätigkeit und der Erkenntnisbilder Gegenstände erkennen können. Würden also diese Seinsheiten die Erkenntnis des Gegenstandes in seinem Ansich beeinträchtigen,

[1] Wenigstens nicht direkt.

[2] Wenn gesagt wird, daß qualitativ zwischen dem Erkennen Gottes und dem Erkennen der Geschöpfe kein Unterschied bestehe, so soll damit der substanzielle Unterschied zwischen beiden natürlich nicht geleugnet werden. Werden beide, das göttliche und das geschöpfliche Erkennen, substanziell, d. h. absolut oder in sich, betrachtet, dann ist ein himmelweiter Unterschied zwischen beiden. Relativ betrachtet, d. h. mit Bezug auf den Gegenstand, sind sie dagegen qualitativ gleich. Der substanzielle Unterschied äußert sich eben auf der quantitativen Linie (siehe unten).

dann stände das Erkennen sich selbst im Wege und würde sich so unmöglich machen. Doch gehen wir auf die einzelnen Seinsheiten ein, um diese unsere Behauptung bestätigt zu finden.

α. Das Erkennende ist der Gegenstand in intentionaler Weise in der *Erkenntnistätigkeit,* im Akt. Im Akt hat der Gegenstand ein Erkanntsein ; der Akt zielt auf den Gegenstand in seinem bewußtseinsjenseitigen Ansich und trägt ihn in sich in psychischer Weise : das eine ist das andere.

Es ist nun ganz unmöglich, daß der Akt dem Gegenstand eine Subjektbezogenheit geben soll, durch die er nicht mehr in seinem Ansich erkannt werden könnte. Der Gegenstand wird nicht dadurch, daß er erkannt wird, in den Erkenntnisakt hineingestellt und so erkannt, wie er im Akt steht. Gewiß, er steht im Akt, er ist aus dem Erkenntnisvermögen und dem eingeprägten Erkenntnisbild in ihn hineingewachsen, aber so, daß er dadurch in seinem bewußtseinsjenseitigen Ansich erkannt wird. So wie er im Erkennenden steht, in seiner intentionalen Seinsweise, ist er nicht Terminus cognitionis.

Darum wäre es verkehrt anzunehmen, er müsse wenigstens in dieser intentionalen Seinsweise erkannt werden, weil er in ihr im Erkennenden steht. Wäre das der Fall, dann würde der Erkenntnisakt sich selbst zum Gegenstand haben. Und wir hätten wieder jene direkte Selbsterkenntnis, die wir schon oben bei uns Menschen in diesem Leben und namentlich bei den äußeren Sinnen zurückweisen mußten. Denn wenn das Erkennen des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes sich in der Weise vollzieht, daß derselbe im Erkennenden durch den Akt ein intentionales Sein bekommt, dann erkennt der Akt sich selber, wenn er auf den Gegenstand in diesem intentionalen Sein terminiert. Das göttliche Erkennen allein ist Erkennen des Erkennens, subsistierende Selbsterkenntnis. Wir erkennen in erster Linie *Fremdgegenstände* und uns selber nur indirekt und reflex. Und diese Fremdgegenstände erkennen wir in ihrem Ansich, indem wir sie uns intentionaliter verinnerlichen. Ja selbst der Engel und die getrennte Seele sind sich in ihrer direkten Selbsterkenntnis in gewisser Beziehung « Fremdgegenstand », insofern ihre Substanz und deren Akzidenzien, die Gegenstand dieser Selbsterkenntnis sind, an sich nicht auf gleicher Stufe der Aktualität stehen wie die Erkenntnistätigkeit, mit der sie sich erkennen. Infolgedessen bedürfen sie des ausgeprägten Erkenntnisbildes und der intentionalen Selbstverinnerlichung in actu secundo (siehe unten). Einzig bei Gott fallen die entitative und die intentionale

Ordnung schlechthin zusammen. Das göttliche Erkennen hat nicht nötig, sich selbst erkennend in einer von der entitativen verschiedenen, intentionalen Weise sich zu verinnerlichen. Gegenstand-Erkennen ist hier gleich Gegenstand-Sein.

β. Die Erkenntnistätigkeit geht aus dem *Erkenntnisvermögen* hervor. Wie das Geschöpf nicht durch seine Substanz unmittelbar tätig ist, so ist seine Substanz auch nicht durch sich selbst das Tätigkeitsvermögen. Sondern, so wie es verschiedene Tätigkeiten gibt, die nach den Gegenständen unterschieden werden, auf die sie sich beziehen, so gibt es auch mehrere Vermögen, die die Tätigkeit hervorbringen. Das Erkenntnisvermögen ist aber nicht *allein* Ursache der Erkenntnistätigkeit. Das Vermögen ist an sich unbestimmt ; es verhält sich den verschiedenen Gegenständen gegenüber, auf die es hingerichtet ist, zunächst indifferent. Diese Unbestimmtheit muß aufgehoben, das Vermögen muß ein- und fertiggestellt werden, einen bestimmten Gegenstand zu erkennen. Und andererseits : wenn das Erkennende der Gegenstand beim tatsächlichen Erkennen (in actu secundo) ist, dann muß es derselbe schon in actu primo, in der Anlage sein. Diese beiden Aufgaben vollbringt das *eingeprägte Erkenntnisbild* : es vervollständigt und bestimmt das Erkenntnisvermögen in der entitativen Ordnung und macht das Erkennende in intentionaler Weise zum Erkannten. Die geschöpflichen Gegenstände können diese Doppelaufgabe nicht unmittelbar durch sich selbst vollziehen ; dazu sind sie zu beschränkt in ihrem Sein. Die geschaffenen Dinge sind Bestimmtheiten für sich und in sich und können in ihrem physischen Sein nicht Bestimmtheiten eines andern, auch nicht eines Erkenntnisvermögens werden. Gottes Wesen allein informiert gleichsam, wie die Theologen lehren, unmittelbar durch sich selbst den Verstand der Glückseligen in der übernatürlichen Schau dieses göttlichen Wesens. Die geschaffenen Dinge dagegen bedürfen, da sie tatsächlich das Erkenntnisvermögen so bestimmen, daß dieses der Gegenstand wird, einer Stellvertretung, des Erkenntnisbildes, in dem sie die Bestimmtheit des Vermögens in psychischer Seinsweise werden. Sie bedienen sich zu diesem Zwecke des eingeprägten Erkenntnisbildes gleichsam als werkzeuglicher Ursache.

Als Vervollständigung des Erkenntnisvermögens ist also das eingeprägte Erkenntnisbild eine akzidentelle Beschaffenheit des Vermögens ; es liegt auf der entitativen Linie, es wird materiell (in einen zu entwickelnden Untergrund) aufgenommen. Nach seiner intentionalen

Seite ist es der Keim, aus dem der Erkenntnisträger der Gegenstand in actu secundo wird, wird es in einer über die Bestimmbarkeit eines materiellen Untergrundes erhabenen Weise aufgenommen. Als physisches Akzidens kann es dem Erkenntnisvermögen habituell anhaften, ohne dabei die zweite Aufgabe zu leisten. Soll das Erkennende tätig sein, dann erfüllt das eingeprägte Erkenntnisbild zugleich beide Aufgaben (es bringt beide formalen Wirkungen hervor) : es informiert entitativ das Erkenntnisvermögen (in actu primo remoto) und macht in intentionaler Weise den Erkenntnisträger zum Erkannten (sowohl in actu primo proximo als auch — vermittelst der Tätigkeit — in actu secundo). Das eingeprägte Erkenntnisbild annehmen heißt also davon überzeugt sein, daß außer uns existierende Dinge Gegenstände unserer Erkenntnis sind. Es ablehnen heißt in Abrede stellen, daß die Außenwelt die Norm unserer Erkenntnisse ist.

Würde nun das Erkenntnisvermögen mit dem eingeprägten Erkenntnisbild ein Hindernis bilden für die Erfassung des Gegenstandes, der das Erkenntnisbild einprägt, was würde dann erkannt ? Der Ursächlichkeitsgrundsatz verlangt, daß das Erkennende, das sein Gegenstand in actu secundo nicht durch sich selber ist, diesen in actu primo empfangen muß. Folglich müßte das Erkennende auch den « subjektbezogenen » Gegenstand, der, wie die Gegner sagen, von der Außenwelt wenigstens mitbestimmt wird, irgendwie in actu primo ins Erkenntnisvermögen aufnehmen. Wenn dadurch aber auch das Ansich des subjektbezogenen Gegenstandes behindert würde, was dann ? Also können auch das Erkenntnisvermögen und das eingeprägte Erkenntnisbild das Ansich des Gegenstandes nicht beeinflussen, ebensowenig wie die Erkenntnistätigkeit dies tut.

Wenn auch der bewußtseinsjenseitige Gegenstand nur durch das Mittel des eingeprägten Erkenntnisbildes das Erkenntnisvermögen informiert : die Wirkung, die intentionale Verinnerlichung *seiner selbst*, bringt er als formale Hauptursache doch selber hervor. Das eingeprägte Erkenntnisbild dient ihm, wie oben angedeutet wurde, nur als Werkzeug dazu. Darum ist es auch er selber, der erkannt wird, und nicht ein Abbild von ihm. Der Name Erkenntnis*bild* darf uns nicht irre machen. Wir können diesen ganz oder teilweise unstofflichen Seinsheiten, deren Wesen wir nur unvollkommen erkennen, keine Namen geben, die ihnen vollkommen angepaßt wären.

Das ist freilich hier vorausgesetzt, daß einerseits das Erkennende so eingerichtet ist, daß es durch das eingeprägte Erkenntnisbild den

bewußtseinsjenseitigen Gegenstand intentionaliter aufnimmt, und zwar selbst dann, wenn dieser sich, wie bei den Sinnen, erst noch physisch dem körperlichen Organ mitteilen muß — auch die äußeren Sinne haben zum Terminus den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand, die physische Körperbestimmtheit, die den Erkenntnisvorgang *einleitet*, nicht deren passivische Einwirkung auf das körperliche Organ — und andererseits, daß der Gegenstand fähig ist, durch das Erkenntnisbild (und die vorausgehende physische Determination des Organs) *sich selber* dem Erkenntnisvermögen mitzuteilen. Doch die Tatsache, daß wir die Dinge (auch die physischen Körperbestimmtheiten) in ihrem Ansich erreichen, nötigt uns, auch diese Voraussetzung zu machen.

Der hl. Thomas faßt, platonisch-augustinische Gedanken mit aristotelischen zu einer Einheit verbindend, die Hinordnung von Erkenntnis-Objekt und -Subjekt aufeinander in folgender Weise auf: Gott ist das erste, wesenhafte Erkenntnislicht und folglich der Urquell jeglichen geschaffenen Erkenntnislichtes. Er ist aber auch das erste, wesenhafte Seiende und erkennend (und wollend) der Urquell jeglichen geschaffenen Seins. Infolgedessen existieren alle geschaffenen Dinge erkenntnismäßig — in den göttlichen Ideen — in Gott. Der Engel nimmt nun in den ihm von Gott eingegossenen Erkenntnisbildern unmittelbar — ohne Vermittlung der existierenden Dinge — teil an diesen göttlichen Ideen. Der Mensch aber nur mittelbar: die eingeprägten Erkenntnisbilder entstehen in ihm durch Einwirkung der existierenden (körperlichen) Dinge, die ihrerseits Verwirklichungen göttlicher Ideen sind. So werden Sein und Erkennen, die für uns Menschen in zwei Reiche sich scheiden und doch eine höchst staunenswerte Synthese in uns eingehen, sowohl in ihrer Unterschiedlichkeit als auch in ihrer Synthese letztlich auf Gott zurückgeführt. Von ihm gehen beide aus, von ihm sind beide aufeinander hingeordnet.

Daß Erkenntnisvermögen und Erkenntnisbild den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand nicht in seinem Ansich beeinträchtigen, trifft auch da zu, wo das eingeprägte Erkenntnisbild bei den verschiedenen Erkenntnisträgern entitativ nicht auf derselben, sondern auf verschiedenen Stufen der Immaterialität, der Erhabenheit über die Stofflichkeit und Potenzialität, steht oder von verschiedenen Ursachen eingeprägt worden ist. Das eingeprägte Erkenntnisbild richtet sich in seiner Immaterialität naturgemäß nach der Immaterialität des erkennenden Wesens bezw. des Erkenntnisvermögens (dasselbe gilt

auch von der Erkenntnistätigkeit und vom ausgeprägten Erkenntnis bild). Einen höheren Grad der Immaterialität besitzt z. B. das eingeprägte Erkenntnisbild einer Körperbestimmtheit, etwa einer Farbe oder eines Tones in der Einbildungskraft als im äußeren Sinn, eine höhere im Verstande eines körperlosen Geistes als im Sinnesvermögen des Menschen oder des Tieres. Einen höheren Grad besitzt das Erkenntnisbild der körperlichen Wesenheit in dem Verstand eines Engels als im menschlichen Verstand, einen höheren Grad besitzen die Erkenntnisbilder im Verstande eines in der Immaterialität höher stehenden als eines nicht auf derselben Höhe stehenden, also von ersterem wesentlich verschiedenen Geistes. Dem körperlosen Geiste prägt Gott selber die Erkenntnisbilder ein. Unseren Sinnen werden die Erkenntnisbilder von den Körperbestimmtheiten eingeprägt, auf die sie hingeordnet sind, und zwar erst durch Vermittelung physischer, chemischer und physiologischer Einwirkungen auf das körperliche Sinneswerkzeug. Bei unserer Verstandeserkenntnis bedient sich der tätige Verstand der ausgeprägten Vorstellungsbilder, um im möglichen Verstand (im eigentlichen Erkenntnisvermögen) die für die Erkenntnis der körperlichen Wesenheiten erforderlichen verstandesmäßigen Erkenntnisbilder hervorzubringen.

Aber alle diese Umstände beeinflussen wiederum die Qualität des Erkennens nicht : *das, was* mit Hilfe der verschiedenen Erkenntnisbilder erkannt wird, wird überall in derselben Weise erkannt und zwar in seinem Ansich. Ob also ein Engel eine Körperbestimmtheit, etwa eine blaue Farbe, erkennt mit Hilfe des Erkenntnisbildes, das seinem Verstand von Gott eingegossen worden ist und das in der Immaterialität *seinem* Wesen entspricht, oder ob ein menschliches oder tierisches Auge die Farbe erkennt mit Hilfe des Erkenntnisbildes, das ihm diese Körperbestimmtheit eingeprägt hat und das der Immaterialität dieses äußern Sinnes angepaßt ist : in beiden Fällen wird die Farbe wirklich erkannt. Und wenn es nur der kleinste Ausschnitt oder ein Punkt ist, den beide gemeinsam an einem Gegenstand erkennen : das, was sie gemeinsam erkennen, erkennen sie in gleicher Weise. Die Tätigkeit, durch die sie gemeinsam die Bestimmtheit in immaterieller Weise besitzen, wird in eindeutigem (univoken) Sinn Erkennen genannt. Selbst Gott besitzt diese Tätigkeit in formaler Weise ; aber als Actus purus besitzt er sie formaliter eminenter. Darum kann der Begriff des Erkennens, wie überhaupt keiner unserer Begriffe und Ausdrücke, nicht in eindeutiger Weise auf Gott und die Geschöpfe angewandt

werden. Er wird aber, wie alle Begriffe, die eine perfectio simpliciter simplex ausdrücken, in analoger Weise auf Gott übertragen. [1]

So verschiedenartig demnach die Erkenntnisbilder und Erkenntnisvermögen in ihrer Immaterialität sind, so verschiedenartig infolgedessen die Subjektbezogenheit der durch sie erkannten Gegenstände ist: so gleichartig ist die Erkenntnis dieser Gegenstände von seiten der Erkenntnisträger. Und wenn oben S. 152 f. gesagt wurde, daß das Erkanntsein des Gegenstandes als formale Wirkung des Erkenntnisbildes und der Erkenntnistätigkeit gewissermaßen wie diese vom Ding der Außenwelt und vom erkennenden Subjekt wechselseitig bestimmt werde — gerade zum Zustandekommen des Erkenntnisbildes tragen Subjekt und Objekt gemeinsam bei — so war dabei an irgend eine Versubjektivierung des Gegenstandes natürlich nicht gedacht. Diese Art der Subjektbezogenheit, wie sie hier vorliegt und sich kundtut, beeinträchtigt den Gegenstand nicht in seinem Ansich.

γ. Das ist auch bezüglich des *ausgeprägten Erkenntnisbildes* der Fall. Die aus dem Erkenntnisvermögen und dem eingeprägten Erkenntnisbild in gleicher Weise geborene Erkenntnistätigkeit terminiert [2] auf den Gegenstand entweder unmittelbar, wenn er dem Erkennenden gegenwärtig und proportioniert ist, oder mittelbar, durch das ausgeprägte Erkenntnisbild, wenn er dem Erkennenden nicht gegenwärtig oder nicht proportioniert ist. Die Tätigkeit *der äußeren Sinne* geht unmittelbar auf ihren Gegenstand, die physische Körperbestimmtheit. Sowohl die unmittelbare Berührung der Körperbestimmtheit mit dem Sinnesorgan, als auch die Proportion zwischen den äußeren Sinnen und ihrer Tätigkeit einerseits und ihrem Gegenstande andererseits machen die Ausprägung eines Erkenntnisbildes überflüssig. Zudem können wir durch die Innenerfahrung bei den äußeren Sinnen kein ausgeprägtes Erkenntnisbild feststellen. Sie erweisen sich uns nicht als schöpferisch. Auch die Tätigkeit *des Gemeinsinnes* terminiert unmittelbar, ohne ausgeprägtes Erkenntnisbild, auf ihren Gegenstand, die Empfindungstätigkeiten der äußeren Sinne, insofern sie den Erkenntnisträger behaften.

Die glückselige vom Körper *getrennte Seele* schaut in der Verklärung Gottes Wesenheit unmittelbar in sich. Diese ist durch sich

[1] Die Analogie, die hier vorliegt, ist eine analogia proportionalitatis propriae virtualiter continens analogiam attributionis (vergl. *Jos. Gredt,* Elementa II [3], n. 675, 7; 679). — Die Sinneserkenntnis besitzt Gott virtualiter eminenter.

[2] Terminieren sagt zugleich erkennend hinzielen auf einen Gegenstand, in ihm sich auswirken und in ihm ruhen.

selbst erkannt und bedarf dazu im erkennenden Verstand keines ausgeprägten Erkenntnisbildes. Oder vielmehr, sie ist in der Fülle ihrer Aktualität und Leuchtkraft durch sich selbst gewissermaßen das ausgeprägte Erkenntnisbild, in dem der Verstand des Seligen, durch das Glorienlicht übernatürlich gestärkt, sie schaut. In einem andern Erkenntnisbild, das immer nur etwas Geschöpfliches, darum actus impurus, wäre, könnte sich auch der Actus purus unmöglich so offenbaren wie er in sich ist. [1]

Schon der höchststehende *endliche Geist* ist nicht mehr tatsächlich durch sich selbst erkannt. Weil er an sich nur Wesenswirklichkeit ist, ist er substantialiter nur in actu primo erkannt. Das tatsächliche Erkennen vollzieht sich bei ihm in akzidenteller Weise. Seine Substanz, die formaler Gegenstand seines Verstandes ist, muß darum in akzidenteller Weise mit der fehlenden Aktualität gleichsam umkleidet und auf die Linie der Aktualität des actus secundus erhoben werden, damit die nötige Proportion zwischen Subjekt und Objekt vorhanden ist und das eine das andere in actu secundo sein kann. Alles was potenziell, was dunkel in dieser ersten Wirklichkeit der Substanz ist, muß aktuiert und durchleuchtet werden, damit sie in actu secundo nach allen Richtungen hin, in all ihren Seinsgraden, inneren Zusammenhängen und äußeren Beziehungen verstanden und erschöpft werden kann. Das besorgt die Erkenntnistätigkeit selber im ausgeprägten Erkenntnisbild, in dem ihr der Gegenstand gleichwertig entgegentritt. Die Erkenntnistätigkeit ist, wenn auch nur als Akzidenz, actus secundus, darum kann sie dem Gegenstand die für den actus secundus fehlende Aktualität geben. Insofern sie das Erkenntnisbild hervorbringt, wird sie von den Scholastikern dictio genannt. Hat sie dasselbe hervorgebracht, dann wirkt sie sich in ihm aus als contemplatio.

Auch unsere *inneren Sinne*, mit Ausnahme des Gemeinsinnes, und unser *Verstand* prägen ein Erkenntnisbild aus: die inneren Sinne, da sie ihren Gegenstand erreichen in einer Weise, die von seiner Gegenwart absieht; der Verstand, da ihm sein eigentümlicher Formalgegenstand, die von den individuellen Merkmalen losgelöste Körperwesenheit, in den Sinnesinhalten nur der Möglichkeit nach und nicht tatsächlich vorliegt. Die Sinnesinhalte stellen die mit den individuellen Merkmalen verwachsene Körperwesenheit dar, die als solche vom

[1] Es sei nebenbei bemerkt, daß nach der Lehre der Theologen auch in der heiligen Dreifaltigkeit Gott Vater sich selbst erkennend ein Erkenntnisbild, das Verbum, hervorbringt, aber wiederum nicht ex indigentia, sondern ex abundantia.

Verstand nicht unmittelbar und direkt erkannt wird. Darum muß der tätige Verstand dem möglichen Verstand erst ein Erkenntnisbild einprägen, durch das dieser seinen unmittelbaren und direkten Gegenstand erkennt: der tätige Verstand muß die im Vorstellungsbild dargestellte körperliche Einzelwesenheit ihrer individuellen Merkmale entkleiden. Weil also unserem Verstand sein Gegenstand nicht so gegenwärtig und proportioniert ist, wie er ihn erkennt, muß er ein Erkenntnisbild, das dem vom tätigen Verstande eingeprägten entspricht, ausprägen. Die Erkenntnistätigkeit muß einen ihr entsprechenden Abschluß und Zielpunkt haben, in dem sie den Gegenstand erkennend sich auswirkt. Im ausgeprägten Erkenntnisbild ist dieser Zielpunkt gegeben. Das ausgeprägte Erkenntnisbild, sowohl der inneren Sinne als auch des Verstandes, wird von uns übrigens auch durch die Innenerfahrung erkannt.

So kompliziert nun die Erkenntnisvorgänge gerade auch durch das ausgeprägte Erkenntnisbild sich darstellen, so sehr der Erkenntnisträger an seinem Formalgegenstand schöpferisch sich betätigt — der innere Sinn bringt seinen Gegenstand der Gegenwart nach, der Verstand den seinigen der Gegenwart und der abstrakten Form nach hervor —: wenn das ausgeprägte Erkenntnisbild seinen *Inhalt,* den Gegenstand selber, in seinem Ansich verschleiern würde, was würde wiederum tatsächlich erkannt? Etwas Psychisches oder Physisch-Psychisches? Dieses «subjektbezogene» Etwas müßte doch wieder von den betreffenden Erkenntnisvermögen vermittelst eines ausgeprägten Erkenntnisbildes erkannt werden. Und wenn dieses dann seinerseits den Gegenstand beeinträchtigt, gibt es einen processus in infinitum.

Es ist darum auch nicht ein intentionales Abbild des bewußtseinsjenseitigen Gegenstandes, in dem wir diesen «subjektbezogen» im ausgeprägten Erkenntnisbild erkennen. Ebensowenig wie das eingeprägte, beeinflußt auch das ausgeprägte Erkenntnisbild die Bewußtseinsjenseitigkeit unserer Erkenntnisgegenstände in subjektiver Weise. Dadurch, daß der Gegenstand nicht unmittelbar durch sich selber, sondern nur durch das Mittel des eingeprägten Erkenntnisbildes den Erkenntnisträger informieren, und, wenn ein ausgeprägtes Erkenntnisbild nötig ist, nur in diesem erreicht werden kann, wird er nicht auch nur mittelbar in einem Abbild oder einem Symbol oder in irgend einer andern Ähnlichkeit erkannt. Vielmehr wird der Gegenstand durch diese Mittel *in seinem unmittelbaren bewußtseinsjenseitigen Ansich* erkannt, *so wie das Erkennende durch diese Mittel intentionaliter der*

bewußtseinsjenseitige Gegenstand selber geworden ist. Das eingeprägte und das ausgeprägte Erkenntnisbild sind nur formale Zeichen, die, ohne sich selbst zu zeigen, unmittelbar den Gegenstand aufweisen und sich selber erst dem wissenschaftlichen bezw. dem reflexen Erkennen ausdrücklich kundtun.

Daß es auch im ausgeprägten Erkenntnisbild der Gegenstand selber ist, der erkannt wird, können wir mit um so größerer Berechtigung sagen, als wir überzeugt sind, daß die äußeren Sinne, auf die sich die anderen Erkenntnisvermögen stützen, ihren Gegenstand eben nicht vermittelst eines ausgeprägten Erkenntnisbildes erreichen. Dadurch ist uns der direkte Zugang zur bewußtseinsjenseitigen Außenwelt gewährleistet.

Wenn man aber schon die äußeren Sinne ein Erkenntnisbild ausprägen und in jedem Erkenntnisbild das Erkennende nur eine Ähnlichkeit des subjektunabhängigen Dinges erfassen läßt, wie will man da jemals an die Außenwelt herankommen oder auch nur die Ähnlichkeit des Erkannten mit dem Ding der Außenwelt feststellen ?

Bleiben wir darum dabei : trotz Erkenntnistätigkeit und Erkenntnisvermögen, trotz ein- und ausgeprägtem Erkenntnisbild — oder vielmehr vermittelst dieser Seinsheiten erkennen wir die Dinge in ihrem bewußtseinsjenseitigen Ansich. Diese Seinsheiten sind *rein subjektive Mittel* des Erkennens, die weder in den Gegenstand objektiv unentwirrbar miteingehen, noch auch dem Hinzielen auf denselben sich als subjektive Beigabe aufdrängen. Sie bilden den eigentlichen Erkenntnisapparat, mit dem wir die Dinge unverfälscht so erreichen wie sie sind. Die Subjektbezogenheit, die dem Gegenstand durch dieselben entsteht, beeinträchtigt ihn nicht.

Und wenn uns dieser Apparat allzu kompliziert erscheint, so müßen wir bedenken, daß der Mensch eben nicht actus purus ist, sondern daß er aus Leib und Seele besteht, und daß nach Anordnung des Urhebers der Natur der Leib zur Entwicklung und Vervollkommnung der Seele beitragen soll. Durch den Leib steht die Seele des Menschen mit der körperlichen Außenwelt in Zusammenhang, durch den Leib werden ihr die Erkenntnisse, die sie von der körperlichen Außenwelt gewinnen soll, vermittelt. Daher die vielen Seinsheiten, die nötig sind, den Gegenstand für die Erkenntnis vorzubereiten und die Erkenntnis zu bewerkstelligen. Diese selber aber erfaßt die Dinge *so wie sie sind.*

(Fortsetzung folgt.)

Das aktive und das kontemplative Leben nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.

Von P. Laurentius SIEMER O. P.

Das Wesens- und Daseinsprinzip ist durch seine Fähigkeiten zugleich Tätigkeitsprinzip ; man kann also von der Tätigkeit auf das Wesen schließen. [1]

Das Lebensprinzip gibt sich kund durch Selbsttätigkeit, durch Eigenbewegung. [2] Aus der Eigenbewegung und seiner besondern Art erkennt man demnach das Leben und die besondere Lebensweise.

Selbsttätigkeit findet man bei der Pflanze, beim Tier, beim Menschen. Aber jedes der drei Lebewesen hat in seinen Bewegungen etwas Eigenes, jedes zeigt Vorliebe für eine bestimmte Betätigung, und darum führt auch jedes sein besonderes Leben. Die Pflanze geht völlig auf in der Erhaltung ihrer selbst und ihrer Art und findet darin ihr volles Genügen. Sie vegetiert. Das Tier aber erschöpft sich nicht im Vegetieren. Es hat etwas Eigenes. Das sinnliche Erkennen und das sinnliche Begehren nehmen sein Leben vor allem in Anspruch. Das Tierleben ist sensitiv. Der Mensch übertrifft in seiner Lebenstätigkeit Pflanze wie Tier. Zu den Eigentümlichkeiten beider kommt die Fähigkeit hinzu, die den Menschen zum Menschen macht, die Vernunft. Das Eigentümliche der menschlichen Lebenstätigkeit ist das Denken. Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen. [3]

Eine analoge Einteilung finden wir innerhalb der menschlichen Lebenssphäre.

Der Zweck des dem Menschen eigenen Aktes, des Denkens, ist entweder die Erkenntnis der Wahrheit selber oder eine Handlung, die den Prinzipien der Wahrheit entspricht. [4] Die eigentlich menschliche Tätigkeit erschöpft sich daher im Erkennen und im Handeln nach der Erkenntnis. [5] Aber so vielseitig ist nie ein Mensch, daß er

[1] II-II. 179, 1 ad 1.

[2] III. dist. 35 q. 1 a. 1.

[3] II-II, 179, 1 ; III. dist. 35 q. 1 a. 1. Vergl. I. 18, 3.

[4] II-II. 179, 2.

[5] II-II. 179, 2 ad 1.

gleichzeitig nach beiden Seiten hin sich vollkommen betätigen kann.[1] Stets überwiegt die eine oder die andere Betätigungsart, je nach Anlage und Neigung.[2] Daher kommt es, daß die vernünftige Betätigung des Menschen bei dem einen mehr auf das Erkennen selbst gerichtet ist, auf die Kontemplation, bei dem andern mehr auf das Handeln nach der Erkenntnis, auf Aktivität. Ähnlich also, wie man das Leben überhaupt nach der verschiedenen Art der Lebensbetätigung einteilt, kann man das Menschenleben nach der vorherrschenden vernünftigen Betätigung unterscheiden. Man spricht von einem kontemplativen und einem aktiven Leben.[3]

Was ist das kontemplative Leben? Die Kontemplation im weitesten Sinne umfaßt alles Erkennen. Darum gehört zum kontemplativen Leben einmal jede Erkenntnistätigkeit; dann auch jede andere Lebensäußerung, soweit sie der Erkenntnis folgt oder ihr dienlich und förderlich ist.[4]

Aber in ganz verschiedenem Grade. Der wesentliche Akt des kontemplativen Lebens ist das Erkennen selbst und innerhalb des Erkennens die eigentliche Kontemplation, der simplex intuitus veritatis. Auf diesen intuitus muß jede andere Handlung hingeordnet sein, wenn anders die Einheit des kontemplativen Lebens gewahrt sein soll.[5]

Aber daß die Kontemplation allein das kontemplative Leben nicht auszufüllen vermag, ist selbstverständlich. Der Mensch müßte schon zu den reinen Geistern gehören, die von keiner Sinneswelt abhängig sind, die kein diskursives Denken kennen, die mit einem Geistesblick die ganze Wahrheit schauen.[6] Der simplex intuitus veritatis bedeutet zwar ein Schauen der Wahrheit; die sinnlichen Vorstellungen treten vollständig zurück; sie stören nicht mehr die Reinheit der Erkenntnis. Aber sie fehlen nicht; sie müssen ja dem Verstande die Wahrheiten der Natur und der Offenbarung vermitteln.[7] Nur dann, wenn die Seele dem Irdischen entrückt ist, sei es durch

[1] II-II. 186, 3; III. dist. 35 q. 1 a. 2, solutio 3 ad 1; II-II. 179, 2 ad 2.

[2] II-II. 179, 2 ad 2.

[3] Die Einteilung ist kein Eigengut des hl. Thomas. Sie findet sich bereits bei den Vätern, besonders dort, wo sie von Lia und Rachel (Gen. 29), von Martha und Maria (Luc. 10), vom Grabe sprechen. Vergl. (*Migne*) Gregorius, Moralium libri 206-210. 253. 909. 1042. 1048. 1195. 1210. 1324. Ambrosius 504. Augustinus VIII 1070. Isidor v. Sevilla 105. Anselmus 179. Petrus Damiani 609. 213. 295. Rupert von Deutz 308 (spricht nur von der vita contemplativa).

[4] II-II. 180, 4.

[5] II-II. 180, 3. Sed contra

[6] De div. nom. cap. 7, lect. 2. Dazu Kommentar.

[7] II-II. 180, 5 ad 2; 180, 6 ad 2.

den Tod oder durch die Ekstase, fehlt die Sinneserkenntnis überhaupt. Im Tode ist die Seele vom Körper geschieden ; in der Ekstase bleibt sie zwar mit dem Körper zu einer Wesenseinheit verbunden, wird aber für eine Zeit dem Einfluß der Sinneswelt völlig entzogen. In diesem Zustande führt die Kontemplation selbst zur Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht.[1] Im gewöhnlichen Leben aber gelangt die Seele auf Umwegen zum Schauen : Der Verstand folgert und schließt von den Wirkungen auf die Ursache, von den Eigenschaften auf das Wesen.[2] Der Mensch muß zunächst die grundlegenden Wahrheiten zu erkennen suchen, er muß lernend hören auf das Wort des Lehrers, eifrig lesen in den Büchern der Überlieferung, fleißig nachdenken, beten zu Gott um Erleuchtung.[3] Aus den Prinzipien können dann die andern Wahrheiten erschlossen werden durch Nachdenken und Erwägen, durch Forschen und Betrachten.[4] Erst dann gelingt es dem Menschen, die Wahrheit gleichsam zu schauen, in den Anblick der Wahrheit sich zu versenken.[5]

Doch nicht ohne Schwierigkeit. Die Sinnlichkeit zieht den Menschen ab von der geistigen Tätigkeit durch die Gewalt der Leidenschaften, durch die Unruhe der äußeren Tätigkeit. Die Leidenschaft muß geordnet, die äußere Betätigung geregelt werden durch die Übung der moralischen Tugenden. Disponierend gehört also selbst die Tugendübung zum kontemplativen Leben. Aber nicht wesentlich. Wissen macht keine Tugend.[6]

Der menschlichen Tätigkeit ist es eigen, daß sie zum Höchsten strebt, daß sie das letzte Ziel zu erreichen sucht. Darum macht nicht das Schauen einer jeden beliebigen Wahrheit das Wesen des kontemplativen Lebens aus. Der Kontemplation kommt es zu, der höchsten, der göttlichen Wahrheit sich zuzuwenden. Sie ist von sich aus nicht zufrieden mit irgend einer geschöpflichen Wahrheit ; sie will von den Geschöpfen weiter zum unendlichen Schöpfer, den wir in Ewigkeit von Angesicht zu Angesicht schauen, hier freilich nur wie im Spiegel, im Rätsel.[7]

Anderseits geht schon hieraus hervor, daß die Kontemplation der geschöpflichen Wahrheit nicht ausgeschlossen sein kann vom

[1] II-II. 180, 5.
[2] II-II. 8, 1 ; II-II. 180, 6 ad 2.
[3] II-II. 180, 3 ad 4.
[4] II-II. 180, 3 ad 1. ad 2.
[5] II-II. 180, 3 ; III. dist. 35 q. 1 a. 2 sol. 2.
[6] II-II. 180, 2. Vergl. C. G. III. c. 37.
[7] II-II ; 180, 4 ; C. G. III. c. 37 ; I. Cor. 13, 12.

kontemplativen Leben. Sie führt ja zur höchsten Wahrheit. « Was an Gott unsichtbar ist, wird durch die erschaffenen Dinge geistig wahrgenommen. »[1] An den Ratschlüssen Gottes erkennt man seine Gerechtigkeit, an seinen Wohltaten seine Liebe und Güte und Barmherzigkeit.[2]

Vier Betätigungen gehören demnach zum kontemplativen Leben : die Übung der moralischen Tugend disponierend ; das Studieren und Betrachten als notwendige Vorbedingung ; die Kontemplation der geschöpflichen Wahrheiten als Führerin zu Höherem ; endlich als höchstes Ziel und wesentlicher Zweck das Schauen der göttlichen Wahrheit.[3]

Dieses Schauen der göttlichen Wahrheit kennt verschiedene Grade. Es kann ein ganz natürliches Sichversenken in die göttliche Wahrheit sein, wie die Kontemplation der Philosophen.[4] Oder die Gnade unterstützt den Menschen in seinem Streben, wie wir es bei jedem Gotteskinde voraussetzen dürfen. Wer aus Liebe zum höchsten Gute zur Kontemplation zu gelangen sucht, darf auf Gottes Gnadenhilfe hoffen ; wer aber nur aus Interesse für das Erkennen selbst handelt, kann auf übernatürlichen Beistand keinen Anspruch machen.[5]

Den zweiten Grad der Kontemplation geben die Inspirationen des Heiligen Geistes, wozu die sieben Gaben die Seele vorbereiten, besonders die Gaben der Wissenschaft, des Verstandes und der Weisheit. Wenn der Verstand unter ihrem Einfluß erkennt, so geht seine Tätigkeit über die natürliche Kraft des Menschen hinaus. Der Mensch wird vom Geiste Gottes unmittelbar erfaßt ; sein Erkennen ist deshalb nicht mehr an Folgerung und Schluß gebunden, ist ähnlich dem göttlichen Erkennen. Der simplex intuitus veritatis ist möglich ohne diskursives Denken.[6] Und die göttliche Liebe ist nicht nur Motiv, sondern auch Quelle der Kontemplation. Die Seele schaut die göttlichen Wahrheiten so unmittelbar, weil die Liebe sie mit Gott innig verbindet und sie Gott ähnlich macht.[7] Es ist nichts Außergewöhnliches. Jede von der göttlichen Gnade und von der göttlichen Liebe erfaßte Seele kann zu dieser Kontemplation gelangen.[8]

Den dritten und höchsten Grad der Kontemplation bildet die Ekstase. Die Seele wird der Sinneswelt völlig entzogen und zum

[1] Rom. I. 20. [2] II-II. 180, 4 ad 2. [3] II-II. 180, 4.
[4] III. dist. 35 q. 1 a. 2 q. 1.
[5] II-II. 180, 1. [6] II-II. 9 ad 1 ; I. 85, 5.
[7] De div. nom. cap. 2 lect. 4 ; II-II. 45, 2. [8] I-II. 68, 8 ad 2.

Übernatürlichen emporgehoben.[1] Sie kann bis zur seligen Anschauung entrückt werden.[2] Aber die Ekstase ist ein besonderes Geschenk der göttlichen Güte, eine gratia gratis data, die Gott gibt, wem er will.

Was ist das aktive Leben? Das aktive Leben umfaßt jede Tätigkeit, die nicht einzig dem Erkennen dient, sondern irgend eine Beziehung in sich trägt zum Handeln nach der Erkenntnis.[3] In erster Linie gehört deshalb die Übung der sittlichen Tugenden zum aktiven Leben; denn alle moralischen Tugenden haben den Zweck, die Grundsätze des praktischen Verstandes zu verwirklichen.[4] Sie sind ihrem Wesen nach auf das Handeln hingeordnet.

Aber die moralischen Tugenden geben nicht alle im selben Grade dem aktiven Leben das Gepräge. Je höher die Tugend steht, desto höher ist ihr Einfluß auf die Gestaltung des aktiven Lebens zu bewerten. An erster Stelle steht die Gerechtigkeit[5], die ihrer Natur nach das Verhalten gegen andere regelt. Darum umfaßt das aktive Leben vor allem jene Akte, die auf die Mitwelt hingeordnet sind. Aber nicht diese allein. Schon deshalb nicht, weil jede Tugendübung durch das gute Beispiel auf andere einwirkt.[6] Dann auch in sich betrachtet. Mag auch die Gerechtigkeit die höchste moralische Tugend genannt werden, sie absorbiert nicht die andern. An zweiter Stelle gehört dem aktiven Leben jede Tugendübung an, deren Zweck die Verwirklichung der Grundsätze des praktischen Verstandes bedeutet.[7]

Auch die Übung der Tugend der Klugheit. Die Klugheit schließt zwar eine Erkenntnis in sich und könnte deshalb dem kontemplativen Leben zugerechnet werden. Aber ihre Kenntnis ist ihrem Wesen nach auf das richtige Handeln hingeordnet[8] und erhält von dieser Hinordnung einen aktiven Charakter. Denn die moralischen Tugenden werden bestimmt durch den Zweck.[9]

Aus demselben Grunde ist auch die Lehrtätigkeit dem aktiven Leben zuzurechnen. Zieht man freilich das eigene geistige Erfassen in Betracht, das jedem Lehren vorangehen muß, so kann man von einer Kontemplation sprechen. Aber ausschließlich auch nur dann, wenn das Objekt, der Lehrstoff, ein rein wissenschaftliches Interesse für sich beansprucht. Trägt der Lehrstoff in sich eine sittliche Tendenz, so geht auch das geistige Verstehen bereits ins aktive Leben

[1] II-II. 175, 1. [2] II-II. 175, 3; 180, 5. [3] II-II. 181, 1.
[4] II-II. 47, 6. [5] II-II. 181, 1 ad 1. Vergl. II-II. 58, 12.
[6] II-II. 181, 1 ad 2. [7] II-II. 181, 1 ad 2. [8] II-II. 182, 2.
[9] I-II. 18, 4 et 6; II-II. 182, 2 ad 1.

über. Die äußere Lehrtätigkeit selbst ist dagegen stets ein Teil des aktiven Lebens; denn der Zweck ist das Wohl des Schülers.[1]

Zum aktiven Leben gehört demnach jede Handlung zu Gunsten anderer und die gesamte Askese, soweit sie nicht aufgefaßt wird als Vorbereitung auf das kontemplative Leben.[2]

Daß das kontemplative Leben vom aktiven abhängig ist, geht bereits aus dem Gesagten hervor. Aber das Abhängigkeitsverhältnis ist nicht so einseitig, wie es scheinen könnte. Auch das aktive Leben ist bedingt durch das kontemplative. Es besteht zwischen beiden ein ähnliches Verhältnis wie zwischen einer Fertigkeit und ihrem Akte.[3] Durch die Tat wird die Fertigkeit gewonnen; die Fertigkeit anderseits befähigt zu vollkommeneren Handlungen. So disponiert das aktive Leben die Seele zum kontemplativen Leben; aber das kontemplative gibt wiederum Anregung zur Tat und Richtlinien, wonach das aktive Leben zu gestalten ist. Damit ist das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis kurz skizziert.

Ganz allgemein betrachtet, ist die Erkenntnis das Erste. Denn eine eigentlich menschliche Handlung verlangt Freiheit, und Freiheit setzt die geistige Erkenntnis voraus. Diese erste Erkenntnis ist aber noch weit entfernt vom kontemplativen Leben, von der Hinordnung des ganzen Menschen auf die Kontemplation.[4] In seiner vollen Ausgestaltung setzt das kontemplative Leben das aktive voraus. Das aktive Leben muß die Dispositionen schaffen[5], einmal negativ, indem es die Hindernisse aus dem Wege räumt[6]; dann auch positiv, indem es das Feuer der göttlichen Liebe immer mehr entfacht, stets stärker die treibende Kraft des kontemplativen Lebens sich entfalten läßt.[7]

Hindernisse sind der innere und der äußere Unfriede. Kontemplatives Leben verlangt Ruhe und Muße.[8] Die ungeordnete Leidenschaft muß gebändigt werden; sie vor allem stört den inneren Frieden, zieht den Menschen hinab von den Höhen des geistigen Lebens in die Niederungen des Lasters.

Die Akte der Gerechtigkeit sind zwar die erste Tugendübung des aktiven Lebens, aber damit noch nicht die stärkste Disposition für das kontemplative. Nicht die Gerechtigkeit stellt sich der stärksten

[1] III. dist. 35 q. 1 a. 3 sol. 1 ad 3; II-II. 181, 3. De veritate q. 11 a. 4.
[2] Vergl. II-II. 181, 4.
[3] II-II. 182, 4 ad 2.
[4] II-II. 81, 1 ad 5.
[5] II-II. 181, 1 ad 3; 182, 3.
[6] II-II. 180, 2.
[7] II-II. 180, 2 ad 1.
[8] II-II. 182, 1 ad 2; 180, 2 ad 2; C. G. III. c. 37.

Leidenschaft in der Menschenbrust entgegen, sondern die Kardinaltugend der Mäßigung und die zu ihr gehörenden Tugenden beseitigen vor allem das Hindernis des inneren Unfriedens. [1] Sie sind jenen Lastern entgegengesetzt, welche die Reinheit der menschlichen Vernunft trüben, den Lastern der Unkeuschheit und der Unmäßigkeit. [2] Der Mensch denkt desto freier und klarer, je freier der Verstand von sinnlichen Phantasiebildern sich gemacht hat. Die Phantasie aber wird vor allem mit jenen Gegenständen angefüllt, die am meisten ergötzen, und so heftig ist kein sinnliches Ergötzen wie die Gelüste der Unkeuschheit und der Unmäßigkeit. Vor allem der Unkeuschheit. Sie füllt die Phantasie mit so schmutzigen Bildern, daß der Verstand gleichsam blind, daß ihm eine Beschäftigung mit geistigen Dingen fast völlig unmöglich wird. [3] Die Unmäßigkeit ähnlich, aber nicht im selben Grade. Denn sie ist dem Geistigen nicht so entgegengesetzt wie die Unkeuschheit und ist deshalb kein so starkes Hindernis. [4] Zudem entstehen aus keinem Laster so viele Fehler wie gerade aus der Unkeuschheit. Unüberlegtheit, Überstürzung, Unbeständigkeit, Selbstsucht, Gotteshaß, Diesseitskult, Schrecken vor der Ewigkeit sind ihre Folgen. [5] Daß bei all dem an ein kontemplatives Leben nicht gedacht werden kann, ist klar. Keine Tugendübung befähigt deshalb den Menschen so sehr zum kontemplativen Leben wie gerade die Keuschheit und die Mäßigkeit. [6]

Die Gerechtigkeit behebt das zweite Hindernis, die ungeregelte äußere Tätigkeit. Sie hält den Menschen fern von Ungerechtigkeiten gegen andere. Und aus eben diesen Ungerechtigkeiten entstehen die zahllosen Schwierigkeiten des Lebens: Haß, Streit, Prozesse, Feindschaft. Die Gerechtigkeit ist die Mutter des Friedens. [7]

Keuschheit und Gerechtigkeit geben der Seele Ruhe und Muße zum kontemplativen Leben. Die Hindernisse der Leidenschaft und der ungeordneten äußeren Tätigkeit sind durch das aktive Leben überwunden.

Das aktive Leben gibt dem kontemplativen aber noch mehr. Es entfacht in der Seele das Feuer der Liebe, es regt positiv zum kontemplativen Leben an.

Ohne Liebe keine Tugendübung, wenn anders die Tugendübung fürs übernatürliche Leben Wert besitzen soll. Jede übernatürlich gute Tat des aktiven Lebens ist eine Tat der Liebe. [8] « Was ihr dem geringsten

[1] II-II. 180, 2 ad 3 u. 4. [2] l. c. [3] II-II. 15, 3; 55, 8 ad 1.
[4] II-II. 15, 3 ad 2. [5] II-II. 153, 5; 53, 6.
[6] II-II. 15, 3. [7] II-II. 29, 3 ad 3. [8] I-II. 55, 2 u. 3.

meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan. »[1] Denn wenn es schon keine natürliche Tugend geben kann, die nicht geleitet wird von der Klugheit, wenn jede Tugend durch die Klugheit in das richtige Verhältnis gebracht werden muß zu ihrem eigenen Ziele[2], so kann noch weniger eine übernatürliche Tugend bestehen, ohne zum übernatürlichen, göttlichen Ziele die rechte Ordnung gefunden zu haben. Die Liebe allein gibt diese Ordnung.[3]

Jeder Tugendakt ist also zugleich ein Akt der Liebe. Und die Liebe wächst mit jedem Akte.[4] So erstarkt durch das aktive Leben das Motiv des kontemplativen Lebens. Der Antrieb zur Kontemplation wird größer und mächtiger, bis sich die Seele der Beschauung hingibt und in der Beschauung verkostet, wie süß der Herr ist.[5]

Wirkt das aktive Leben auf das kontemplative Leben ein wie die Tat auf die Fertigkeit, so übt umgekehrt das kontemplative Leben einen ähnlichen Einfluß aus wie die Fertigkeit auf den Akt.

Die Kontemplation führt zur Verähnlichung mit Gott. Ihre letzte Vollendung findet sie in der Freude über Gottes Herrlichkeit[6], in der Bewunderung seiner Größe.[7] Freude und Bewunderung sind der stärkste Antrieb zur Nacheiferung. Gott aber ist das Ideal aller Tugenden. Was es irgendwie Gutes gibt, Gott besitzt es im eminenten Grade[8], weil er der Urheber alles Guten und das Sein selber ist, also alles in sich trägt, was irgendwie Sein besitzt.[9] Das kontemplative Leben führt deshalb notwendig zu möglichst vollkommener Tugendübung, zum aktiven Leben. Es treibt den Menschen an, rein zu werden wie Gott, gerecht wie er, das Wort des göttlichen Heilandes zu erfüllen: « Seid vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. »[10] Die Vollkommenheit Gottes kann zwar nie erreicht werden, das unendliche Sein kann vom Geschöpfe nie völlig aufgenommen werden; aber der göttlichen Vollkommenheit möglichst nahe zu kommen, das Ideal möglichst in sich auszuwirken, wird das Ziel der kontemplativen Seele sein.[11]

Durch das kontemplative Leben wächst die Seele in der Liebe. Schon deshalb, weil die Beschauung die Seele anregt, Gott ähnlich zu werden. Wie gleichgesinnte Freunde sich lieben, so liebt die gottähnliche Seele ihr erhabenes Urbild.[12] Aber noch unmittelbarer entsteht

[1] Matth. 25, 43. [2] I-II. 57, 5; 58, 4; I. 22, 1. [3] II-II. 187, 2.
[4] I-II. 53, 2. [5] Ps. 33, 9. [6] II-II. 180, 1.
[7] II-II. 180, 3 ad 3. [8] I. 4, 1; 25, 1; II-II. 161, 1 ad 4.
[9] I. 4, 2. [10] Matth. 5, 48. [11] I. 4, 3. [12] I-II. 27, 3.

im kontemplativen Leben die Liebe. Wie die sinnliche Zuneigung entsteht und wächst durch das Anschauen ihres Gegenstandes, ebenso entbrennt stets heißer die göttliche Liebe durch die Beschauung. [1] Die Liebe zu Gott führt aber zur Liebe zu den Menschen, zu Gottes Ebenbildern. [2] Wo immer Gott sich findet, dort wird er geliebt. Darum führt das beschauliche Leben besonders zu den Werken der Barmherzigkeit im tätigen Leben. Vor allem dann, wenn die Not es verlangt. [3] Es ist kein Verlassen des kontemplativen Lebens, sondern eine Verbindung mit dem aktiven Leben, die eher zu beider Vervollkommnung dient. Wenn aber die Not nicht ruft, weilt die Seele in der Ruhe der Beschauung.

Sogar der höchste Grad der Beschauung führt zum aktiven Leben zurück. [4] Die Liebe wird so stark, daß sie nichts mehr sieht als Gottes Ehre, verherrlicht von den Menschen, daß die Seele einzig in der Verherrlichung Gottes ihr Glück zu sehen glaubt. Von dieser Liebe war Paulus beseelt, der von Christus verbannt zu werden wünschte, damit seine Brüder Christi Jünger würden. [5] Es ist die selbstloseste Liebe, die es gibt, die nur das Glück, die Ehre des Geliebten im Auge hat, die auf die Süßigkeit der Beschauung verzichtet, um Gottes Ehre zu wirken im tätigen Leben.

In ganz besonderem Grade ist die Lehrtätigkeit abhängig vom kontemplativen Leben. Niemand kann lehren ohne zu wissen ; niemand kann vor allem von Gottes Geheimnissen reden, ohne durch die Kontemplation ein Ahnen von Gottes Größe gewonnen zu haben. Denn die Lehrtätigkeit ist nichts anderes als « contemplata aliis tradere ». [6]

Dieses Übergehen zum aktiven Leben bedeutet keine Gefahr für das kontemplative Leben, wenn nur die äußere Tätigkeit sich wirklich aus der Fülle der Kontemplation ergibt. Am geringsten ist die Gefahr, wenn die Kontemplation nicht nur die Anregung, sondern selbst das Objekt gibt, wie bei der Lehrtätigkeit. Der kontemplative Mensch befindet sich dann zwar äußerlich mitten im Strome des Weltlebens, aber sein Sinnen und Trachten ist auf Gott gerichtet. « Sie gebrauchen diese Welt, gleich als gebrauchten sie sie nicht. » [7] Von ihnen gilt das Wort des Apostels Jakobus : « Reine und makellose Gottesverehrung

[1] I-II. 27, 2 ; II-II. 180, 7 ad 1.
[2] II-II. 25, 1 ; II-II. 1, 3 ad 3 ; 23, 5 ad 1.
[3] II-II. 182, 1 ad 3.
[4] II-II. 182, 2.
[5] Rom. 9, 3 ; II-II. 27, 8 ad 1.
[6] II-II. 188, 6.
[7] I. Cor. 7, 31.

ist es, die Waisen und Witwen in ihrer Trübsal zu besuchen und sich selbst unbefleckt zu bewahren vor dieser Welt.»[1]

Dem Abhängigkeitsverhältnis entspricht nicht das Wertverhältnis.

Etwas kann Wert haben aus einem doppelten Grunde: einmal wegen seiner Güte, seiner Schönheit, seiner Vollkommenheit; dann wegen seines Nutzens. An und für sich übertrifft das kontemplative Leben das aktive an Vollkommenheit; sein ideeller Wert ist ungleich größer.[2]

Denn alle Fähigkeiten des Menschen müssen mitwirken, die Tugend zu üben. Der praktische Verstand urteilt, der Wille beschließt. Der Wille selbst führt die Tat aus oder läßt durch eine andere Fähigkeit den Akt setzen. Träger der eigentlichen Kontemplation dagegen ist einzig der Verstand. Der Verstand aber überragt jede andere Fähigkeit. Denn Erkennen bedeutet einen höhern Aufschwung zum Abstrakten als das Wollen und als irgend ein anderes Handeln.[3] Die Kontemplation ist also ein Akt der höchsten Fähigkeit des Menschen. Dazu kommt, daß der erhabenste Gegenstand der Erkenntnis, die göttliche Wahrheit, das Objekt dieses Aktes bildet. Die Kontemplation ist demnach der vollkommenste Akt des Menschen, und darum ist das kontemplative Leben höher zu bewerten als das aktive.[4]

Auch ist das Haltbare wertvoller als das Vorübergehende. Das aktive Leben hat als selbständige Tätigkeit nur in dieser Zeitlichkeit Raum. In der Ewigkeit kann es höchstens Geltung haben, wenn es ganz als notwendige Vorbereitung zum kontemplativen Leben gefaßt wird. Denn die sittlichen Tugenden haben dort keine Leidenschaft zu regeln, keine bösen Regungen in der Menschenbrust zu überwinden. Von ihnen kann nur noch die Rede sein, so weit der ganze Mensch in jeder Weise Gottes Willen erfüllt.[5] Das kontemplative Leben aber hat kein Ende. Es ist seiner Natur nach für die Ewigkeit bestimmt; denn es beschäftigt sich mit Ewigkeitswerten, mit unvergänglichen Dingen, deren Schauen geeignet ist, den Menschen mit ungetrübter Seligkeit zu erfüllen. Daß wir auf Erden diese Freude nicht rein zu verkosten vermögen, ist nicht Schuld der Wahrheit. Im menschlichen

[1] Jac. I. 27. [2] II-II. 187, 2.
Die Begründung des Satzes hat Thomas Aristoteles entnommen. Er fügt nur einen neuen Grund hinzu, der gleichsam eine Ergänzung des an zweiter Stelle angeführten Grundes bildet. Das übernatürliche Moment wird herangezogen. II-II. 182, 1. Vergl. Eth. lib. X. 11 u. 12.
[3] I. 82, 3. [4] II-II. 182, 1. [5] II-II. 181, 4 ad 1.

Elend selber ist die Ursache zu suchen : die Schwäche der Verstandes, der Erdenstaub des Körpers. [1]

Doch auch von unserer Seite aus betrachtet, ist das kontemplative Leben von unvergänglicher Dauer. Denn des Menschen Geist ist unsterblich und ermüdet nicht in der Beschauung wie der Körper bei der körperlichen Arbeit. Auf Erden freilich gelingt es der menschlichen Unzulänglichkeit ohne Gottes besondere Gnade nicht, fortwährend im höchsten Akte der Kontemplation zu weilen [2] ; der Mensch wird immer wieder durch äußere Tätigkeit, durch Folgern und Schließen den Weg sich bahnen müssen. Droben aber wird nichts unsere Geistesblicke hinwegwenden können von der Anschauung der Unendlichkeit. « Maria hat den besten Teil erwählt, der von ihr nicht wird genommen werden. » [3]

Es ist der beste Teil ; denn auch die Seligkeit der Beschauung übertrifft jede andere Freude. Denn keine Tätigkeit entspricht so sehr der Natur des vernünftigen Wesens wie das Schauen. Der Mensch begehrt von Natur aus zu wissen. Schon im Kinde zeigt sich der fast unstillbare Wissensdrang. Jede andere Lust läßt das Herz auf die Dauer leer, die Erkenntnis aber füllt es mit Befriedigung. Je höher aber der Gegenstand der Erkenntnis und je klarer das Schauen, umso größer ist die Freude, vor allem dann, wenn der Gegenstand des Erkennens zugleich Gegenstand besonderer Liebe ist. Liebe treibt die Seele zum Schauen Gottes, so daß sie unruhig bleibt, bis sie ruhet in Gott. [4]

Darum genügt im kontemplativen Leben der Mensch sich selbst ; er hat alles in sich, wessen er dazu bedarf. Im aktiven Leben muß er sich um vieles sorgen ; er muß von einer Beschäftigung zur andern eilen. « Martha, Martha, du bist besorgt und kümmerst dich um vieles. » [5]

Das aktive Leben wird auch weniger seiner selbst wegen geführt. Es ist Mittel zum Zweck, notwendige Vorbedingung des kontemplativen Lebens. Das Leben der Beschauung ist zwar nicht in sich selbst das höchste Ziel, wir hätten denn ein rein natürliches Schauen Gottes, die Kontemplation der Philosophie. Aber es ist nicht im selben Grade auf eine andere Tätigkeit hingeordnet. [6]

Störend wirkt auf das tätige Leben der Verkehr mit den Mitmenschen. Das tätige Leben setzt diesen Verkehr voraus und bringt

[1] II-II. 181, 4 ad 3. [2] II-II. 181, 4 ad 2. [3] Luc. 10, 43.
[4] II-II. 180, 7. [5] Luc. 10, 43. [6] I-II. 3, 5.

deshalb den Menschen fast von selbst in den Strudel des Weltgetriebes. Das kontemplative Leben kennt keine geräuschvolle Tätigkeit. Es zieht sich vom Lärm des Lebens zurück und gibt sich einer ruhigen Beschauung hin.

Nicht als ob die Seele völlig untätig wäre. Der Erkenntnisakt ist nicht passiv, auch nicht von seiten des sogenannten passiven Verstandes. Der Verstand nimmt zwar die Idee in sich auf, setzt aber den Erkenntnisakt selber und vollbringt damit die lebensvollste Tat überhaupt. [1] Dennoch bleibt die Kontemplation im Vergleich zum aktiven Leben Ruhe, weil sie sich nicht mit menschlichen Aufgaben und Nöten abzugeben braucht, weil sie dem Himmlischen sich zuwendet.

So kommt das kontemplative Leben dem Leben der Engel nahe, die allzeit das Angesicht Gottes schauen, die nur der Beschauung leben und dem aktiven Leben nur zum Zwecke der Beschauung sich widmen. Das aktive Leben aber hat mit dem animalischen manches gemein, das nur äußeren Handlungen hingegeben ist. [2]

Das kontemplative Leben ist also an sich vollkommener als das aktive Leben. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß Verhältnisse eintreten können, in denen das aktive Leben vorzuziehen wäre. Wer sich der Beschauung hingeben wollte, wenn die Not der Menschheit seine tätige Mithilfe verlangt, würde unbedingt falsch handeln. [3] Aber das aktive Leben darf den Menschen nie so sehr in Anspruch nehmen, daß er nicht mit dem Herzen bei Gott weilt und die Süßigkeit der Beschauung in sich verkostet. [4]

Diese Bedingung ist vor allem dann erfüllt, wenn das aktive Leben aus der Fülle des kontemplativen Lebens hervorgeht, wenn die Beschauung sich naturnotwendig sozial auswirkt, wenn durch sie die Liebe so stark geworden ist, daß sie den Menschen zu einem zweiten hl. Paulus macht, der auf alles verzichtet, selbst auf das Glück der Anschauung Gottes, um dem göttlichen Heiland den Weg zu den Menschen frei zu machen. [5] Oder wenn der Mensch aus der Fülle seiner Kontemplation andern mitteilt, um auch sie zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen. Denn besser ist es zu brennen und zu leuchten, als nur zu brennen. [6] Kommt beides zusammen, ist die Liebe so stark, daß sie den Menschen zum aktiven Leben treibt, und ist das Licht der Kontemplation so hell, daß ihre Strahlen fast not-

[1] I. 18, 3, 1 ad 2. Vergl. C. G. III c. 37.
[2] I-II. 3, 5.
[3] II-II. 182, 1; 187, 2.
[4] II-II. 182, 1 ad 3.
[5] II-II. 182, 2.
[6] II-II. 188, 6.

wendig nach außen dringen, so haben wir das edelste Leben, das sich denken läßt, das Leben Christi, erneuert in seinen Jüngern.

Der praktische Wert einer Lebensweise kann vom natürlichen Standpunkte aus eingeschätzt, die Diesseitswerte können in Betracht gezogen werden. Darauf kommt es hier nicht an. Wir fragen nach den Ewigkeitswerten, nach dem Verdienst, das uns das Leben bringt für eine andere Welt, nach dem Anrecht, das es uns schafft auf das Glück der ewigen Heimat.

Alles Verdienst ist abhängig vom Grade der Liebe. Denn die Liebe treibt uns unmittelbar zum Genusse des ewigen, unendlichen Gutes, das nach göttlicher Anordnung unser Lohn sein soll ; sie regt uns zur Tugendübung an, damit wir zu jenem ewigen Glücke gelangen. Die Liebe strebt also dem Lohne der Seligkeit unmittelbar zu, jede andere Tugend nur deshalb, weil die Liebe sie auf Gott hinordnet. Zudem läßt die Liebe alles freudig und gerne tun, was zu geschehen hat, sie macht jede Arbeit leicht. Je freier und ungezwungener aber eine Tat vollbracht wird, desto mehr ist sie dem Menschen zuzurechnen zum Lohne oder zur Strafe. [1] Das Verdienst ist also abhängig von der Liebe.

Aber nur die Liebe zu Gott strebt unmittelbar dem Ziele zu, die Liebe zum Nächsten um Gottes willen mittelbar. Darum trägt das kontemplative Leben, dessen Motiv und letztes Ziel einzig die Gottesliebe ist [2], höheres Verdienst in sich als das aktive Leben, das um Gottes willen im Dienste der Menschheit sich vorzugsweise betätigt. Auch darum hat Maria sich den besten Teil erwählt. [3]

Aber die Liebe muß wirklich das Motiv des kontemplativen Lebens sein. Wenn des Lebens Not ruft und die Seele trotzdem in der Beschauung verharrt, so wäre nicht die Liebe, sondern etwas ganz anderes der Beweggrund der Kontemplation. Nicht nur der ideelle, auch der praktische Wert der Beschauung ginge verloren. Vom Verdienst könnte keine Rede mehr sein, wohl aber von einer Schuld. « Wie kann jemand Gott lieben, den er nicht sieht, wenn er nicht einmal den Nächsten liebt, den er sieht ? » [4] Das aktive Leben wäre von ungleich höherem Werte. [5]

Wenn aber die Verbindung des kontemplativen Lebens mit dem aktiven aus der Fülle der Gottesliebe hervorgeht, so ist diese Ver-

[1] I-II. 113, 4.
[2] II-II. 186, 4 ad 1.
[3] II-II. 182, 2.
[4] I. Joan. 4, 20.
[5] Vergl. I-II. 108, 1 ad. 2

bindung dem kontemplativen Leben stets vorzuziehen. Denn die aus der Gottesliebe hervorgehende Nächstenliebe gibt ihren wenn auch akzidentellen Teil zum Verdienste. [1]

Der Mensch handelt klug, wenn er dem Leben sich zuwendet, zu dem Neigung und Anlage ihn anregen. Wer leidenschaftlich veranlagt ist, soll in erster Linie dem aktiven Leben sich widmen. Zur Beschauung würde sein Geist zu unruhig sein, zur Tat aber wie geschaffen. Sollte er trotzdem dem beschaulichen Leben sich hingeben wollen, so liefe er Gefahr, von den Leidenschaften überwunden zu werden. Denn es würde ihm allzu schwer fallen, seine Gedanken auf Gott zu richten. Sie würden, von den Leidenschaften gezogen, vielleicht einen Weg nehmen, der ihm verderblich werden könnte.

Andere dagegen hat die Natur zur stillen Beschauung gleichsam bestimmt. Sie stört keine leidenschaftliche Erregung, keine zur Tätigkeit treibende Unruhe des Gemütes. Würden sie sich ganz dem aktiven Leben zuwenden, so würden sie wahrscheinlich im Strome der Welt untergehen.

Dennoch sind sie den andern leidenschaftlich Veranlagten nicht vorzuziehen. Auch sie haben immer noch durch Arbeit an sich selber manche Schwächen auszutilgen. Den andern aber bleibt die Möglichkeit, durch das aktive Leben sich für das kontemplative vorzubereiten, um dann, durch die Beschauung zum Höchsten gelangt, aus der Fülle der Beschauung und aus Überschwang der Liebe andern wieder mitzuteilen. Keiner Veranlagung ist der Weg zur höchsten Vollkommenheit versperrt. [2]

[1] II-II. 27, 8; 184, 2 ad 1. Der Umstand, daß das aktive Leben manche Schwierigkeiten bringt, welchen das kontemplative Leben aus dem Wege geht, macht nichts aus. Nicht in der Schwierigkeit der Handlung liegt der Grund des Verdienstes, sondern im Grade der Liebe. II-II. 27, 8 ad 3.

[2] II-II. 182, 4 ad 3.

Zamboni, Kant et S. Thomas.

Scripsit Dr. P. Angelus M. PIROTTA O. P., La Quercia.

Doctrinae, quam expposituri sumus, occasio est articulus quidam novissime editus in « Rivista di Filosofia Neo-Scolastica » a *Prof. J. Zamboni,* cuius articuli obiectum est ordo partium philosophiae, praesertim locus quem occupare debeat inter illas Critica seu Criteriologia, vel, ut praefert ipse auctor, Gnoseologia [1]. In hoc igitur articulo Zamboni, reprehendens doctrinam de hac re a *J. Maritain* et *P. R. Garrigou-Lagrange* O. P. pronuntiatam [2] tamquam a via veritatis errantem, suam exposuit atque suum iudicium — *quod sit unice verum* et *unice sequendum* — nobis manifestavit. Enimvero, cum solutio praedictae quaestionis a Zamboni excogitata nobis videatur esse similis solutioni seu doctrinae quam Kant proponit atque iisdem fundamentis inniti, liceat propterea quamdam comparationem inter utriusque doctrinas instituere in praesenti studio, et iterum cum ipse Zamboni putet se sequi rectam, id est S. Thomae viam atque vestigia scholastica premere, propterea liceat addere, quid de hac re sentiendum sit secundum S. Thomam post Aristotelem. Duo igitur sunt tractanda : I De ordine partium philosophiae secundum Zamboni et Kant, et II De eodem ordine secundum S. Thomam post Aristotelem.

I. De ordine partium Philosophiae secundum Zamboni et Kant. [3]

Finis principalis necnon totus conatus, ad quem Zamboni accinctus est, in praeposita quaestione definitive solvenda, est, ut

[1] *J. Zamboni,* « L' ordine delle scienze Filosofiche e il posto della Critica. Note di Gnoseologia intorno al massimo problema » (Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Fasc. I, Gen. — Febb., 1924, pp. 23-35).

[2] *J. Maritain* dissertationem circa Thomismum et Philosophiam Recentem et *P. Garrigou-Lagrange* dissertationem ac disputationem circa divisionem scientiarum philosophicarum publice habuerunt occasione hebdomadae Thomisticae in Academia Romana S. Thomae Aquinatis celebratae. P. Garrigou-Lagrange suam disputationem postea publici iuris fecit in *Revue Thomiste,* Ann. 1924, Janv.-Févr. : « *Dans quel ordre proposer les sciences philosophiques* » (pp. 18-34).

[3] Sufficiat, ut nobis videtur, doctrinam Kantii haurire ex eius duobus operibus principalioribus, videlicet ex Prolegomenis et Critica Rationis Purae, et horum

ponatur quaedam scientia fundamentalis quae omnibus aliis scientiis philosophicis praesupponatur, ex qua cum quoad earum ordinem, tum quoad earum elementa omnes deducantur, imo ut sint potius effectus illius, atque consequenter ut sit id in quod omnes finaliter resolvantur et ad quod reducantur. Breviter, ut sit primum et maxinum praesuppositum, primum in synthesi et ultimum in analysi omnium scientiarum, cognitionum nostrarum, problematumque philosophicorum. Haec scientia fundamentalissima omnium vocatur a Zamboni *Gnoseologia Pura*; est enim, ut ait ipse, maximum problema, ex cuius solutione omnium aliorum maximorum problematum philosophiae solutiones dependent [1]. Hic finis Zamboni coincidit cum fine, quem Kant sibi praestituit in instituendo suam *Philosophiam Transcendentalem*, seu rectius *Criticam Rationis Purae*. Scribit enim *Kant*: « Non est certe levitatis, sed perpensi iudicii effectus aetatis modernae, quae amplius suscipere sciendi apparentias recusat, atque rationis invitatio est ut aggrediatur iterum quod in suis muneribus gravius est, scilicet sui cognitionem, et ut tribunal erigat quo propria jura legitima defenduntur, necnon condemnet ea quae fundamento carent, non quidem arbitrarie, sed secundum aeternas ac immutabiles *leges* suas; hoc vero tribunal nequit esse aliud nisi *Critica ipsius rationis purae* » [2]. Quibus verbis postea subdit: « Et dicere audeo, *non esse unum problema metaphysicum, quod insolutum maneat hic, et cuius solutioni clavis saltem data non sit* ». [3]

sequentes editiones italicas citamus: « *Prologomeni ad ogni Metafisica Futura* » (Trad. P. Martinetti, Bocca, Torino 1913); et « *Critica della Ragione Pura* » (Trad. da G. Gentile e G. Lomb.-Radice, Edizione 2a, Bari, Laterza 1921). — Est tandem notandum, bonitatis gratia citationum horum operum, haec sigla adhiberi a nobis, ut per *P.* intelligantur Prologomena, et per *R. P.* intelligatur Critica R. Purae.

[1] « Mi era proposto, *pergit Zamboni*, di dire in poche parole di cronaca, la mia impressione di spettatore alla *Settimana Tomistica* indetta dalla *Academia Romana di S. Tommaso d' Aquino* per commemorare il sesto centenario della canonizzazione dell' Angelico Dottore Comune; e di parlarne dal punto di vista della gnoseologia critica, che è stata effettivamente la nota *toccata in modo più vivo*, benchè indirettamente, nelle discussioni. Ma, siccome si tratta di quello che io credo *il massimo problema*, perchè da esso dipende la soluzione dei così detti *massimi problemi*, la cronaca si andò mano mano trasformando in trattazione .... » (pag. 23).

[2] R. P., pag. 7.

[3] Ibid., pag. 8. Textus iste germanice sic sonat: « In dieser Beschäftigung habe ich Ausführlichkeit mein großes Augenmerk sein lassen und ich erkühne mich zu sagen, daß nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden » (Krit. der r. V.; *Dr. K. Kehrbach*, Leibzig); cfr. Edit. Italicas cit., R. P., pag. X-XI; pag. 12; pag. 20–24; pag. 25-26.

Gnoseologia Pura igitur vel Critica R. Purae est maximum et primum praesuppositum rationale seu fundamentum cuiuscumque cognitionis nostrae et scientiarum philosophicarum.

Ut hoc clarius pateat et bene intelligatur, sciendum est cum Zamboni quod non sufficit arguere ex triplici gradu abstractionis, physicae nempe, mathematicae et metaphysicae, ut fecit P. Garrigou-Lagrange ; hoc enim est omnino insufficiens et « mihi videtur, *addit Zamboni,* scientiarum ordinem et abstractionum maiorem ac profundiorem considerationem mereri » [1]. Quapropter, ait ipse, distinguendus est duplex scientiarum seu cognitionum ordo : *psychologicus* unus et *scientificus* alter. Primus — qui et historicus, successivus, extrinsecus est — iuxta sensum auctoris dicitur, qui procedit a rebus sensibilibus, quae sunt extrasubiectiva, ad intelligibilia ascendendo. Est autem hic ordo didacticus, provisorius ac utilitaristicus, quem, ait auctor, intellexit S. Thomas, cum divisionem scientiarum institueret secundum tres gradus abstractionis. [2] Alter vero ordo, qui *proprie et stricte scientificus* est, *intrinsecus* ac *simpliciter systematicus*, procedit a perfecta et completa cognitione scientifica subiecti cognoscentis ad obiecta extrasubiectiva ; iuxta quem facienda est formaliter divisio cognitionum nostrarum et scientiarum. Hic duplex ordo, haud dubie, non est novus, sed habetur eodem modo apud Kant. Nulla enim cognitio, nullaque scientia est vere et realiter possibilis, nisi inquantum cuidam systematicae unitati substet [3], ut exinde quoddam scientificum systema habeatur. Systema autem nil aliud est quam plurium et multiplicium cognitionum sub unica idea collectarum unitas. [4] Haec duplex a Kant consideratur : una, quae fit secundum partium multiplicitatem empirice et accidentaliter consideratarum, ex quibus quaedam unitas efficitur, quae vocatur *Technica*, et haec nullo modo constituere potest vere ac proprie scientiam aliquam, sed, ut verbis Kantii utar, *rhapsodiam quamdam cognitionum* [5] ; altera vero fit secundum partium essentialium multiplicitatem sub una idea a priori rationis ordinatarum, ex quibus habetur unitas quae vocatur *Architectonica;* et secundum

[1] pag. 25.

[2] En eius verba : « Credo che S. Tommaso, quando parlava dei gradi di astrazione, si mettesse dal punto di vista dello sviluppo psicologico e storico » (pag. 26).

[3] cfr. R. P., pag. 626.

[4] cfr. ibid.

[5] cfr. ibid.

hanc unitatem constituendae et ordinandae sunt systematice scientiae [1], ac proinde vocatur simpliciter Architectonica Rationis Purae, quae minime fundatur in obiectis extrasubiectivis, sed est quid omnino intrasubiectivum, aliquid nempe universale radicatum in facultate nostra cognoscitiva, quae principaliter est *ratio.* [2] Methodus autem architectonica, considerata formaliter ex parte ideae, quae est systematis fundamentum, et non ex parte illius quod continet, id est ex parte multiplicitatis, consequenter considerata ex parte subiecti cognoscentis, est duplex secundum duplicem cognitionem : alia nempe *historica,* alia vero *rationalis.* Prima cognitio est, quae ex obiectis existentibus seu empiricis vel ex datis procedit ; et haec nequit constituere vere et stricte cognitionem seu scientiam, atque potius est imitativa scientia seu cognitio, quae ad faculatem imitativam pertinet et, ut verbis Kantii utar, est « *Gypsea imago hominis vivi* ». [3] Altera vero cognitio est quae ex principiis procedit, et haec vere et stricte scientiam seu cognitionem constituit, atque est scientia productiva atque ad facultatem productivam spectat, utpote eius cognitio a ratione subiecti cognoscentis producitur, in qua principia cuiuslibet scientiae a priori data sunt. Quare methodus in scientiis seu cognitionibus nostris sequenda est unice rationalis, quae est vera, scientifica, systematica necnon rationi omnino intrinseca. [4] Secundum hanc igitur, iuxta Zamboni et Kantii sententiam, dividendae et ordinandae sunt scientiae et cognitiones, quae schematice sequenti modo exhiberi queunt :

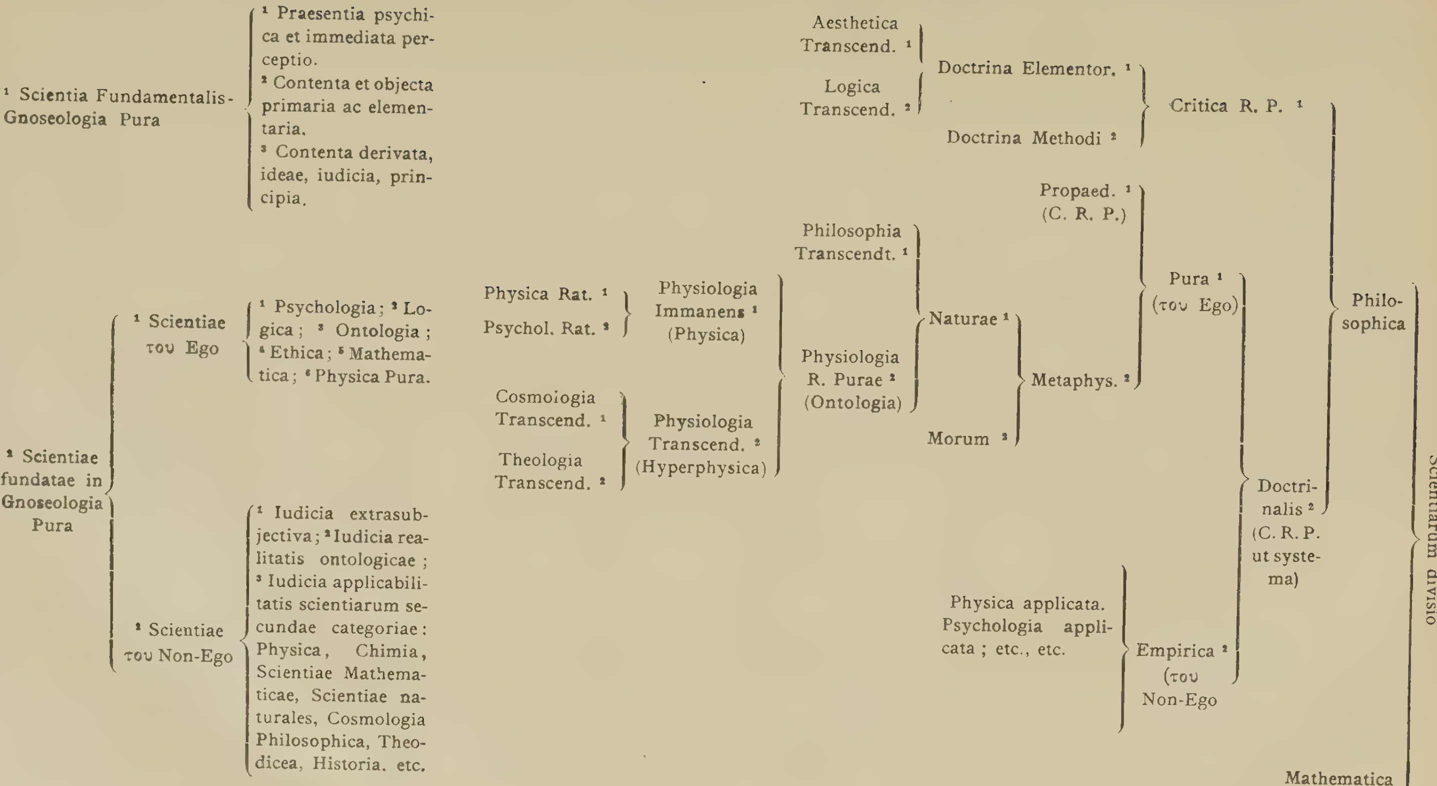
[1] « .... le scienze, pergit *Kant,* poichè sono pure tutte concepite dal punto di vista d' un certo interesse generale, vanno chiarite e determinate *non secondo la descrizione,* che ne dà il loro creatore, *sibbene secondo l' idea* che, dall' unità, naturale delle parti, che egli ha messe insieme, *si trova fondata nella ragione stessa.* Perchè allora si troverà che il creatore e spesso ancora i suoi più tardi seguaci sbagliano intorno a un' idea, che essi non hanno chiarita a se stessi, e quindi non possono determinare il contenuto speciale, l' articolazione (unità sistematica) e i limiti della scienza » (R. P., pag. 627).

[2] Ita inquit *Kant :* « Noi ci contentiamo di completare la nostra opera, ossia unicamente di abbozzare *l' architettonica* di tutta la conoscenza derivante dalla ragione pura, e non cominciamo se non dal punto, in cui l' universal radice della nostra facoltà conoscitiva si divide e caccia fuori due ceppi, uno dei quali *è la ragione.* Jo poi intendo qui per ragione l' intera facoltà conoscitiva superiore, contrapponendo quindi il razionale all' empirico » (R. P., pag. 628).

[3] R. P., pag. 629.

[4] cfr. R. P., pp. 628-629.

ZAMBONI — KANT



Ex istis schematibus, quae non arbitrarie a nobis confecta sunt, sed apud utrumque expresse inveniuntur [1], clare eruitur, quomodo inter se apprime conveniunt, saltem in ratione divisionis generalis; licet quodammodo, quoad subdivisiones, inter se discrepent, inquantum nempe Kant, posito principio, logice procedit atque ordinate et per se subdivisiones deducit : ubi Zamboni, illogice omnino procedit atque confusissime et per accidens subdivisiones deducit, necnon iuxtapositionem scientiarum simpliciter agglomerat. Nihilominus, secundum utrumque, scientifice et systematice, hoc modo est procedendum : ut *primo* ponatur scientia fundamentalis, hoc est « Gnoseologia Pura », vel « Critica R. Purae », quae est fundamentum cuiuslibet alterius scientiae, quia eius est, ut ait Kant, « examen (studium, analysis) facultatis rationis respectu cuiuscumque cognitionis purae a priori ». [2] « Ratio enim, *subdit ipse*, est facultas nobis praebens principia a priori cognitionis. Ratio pura igitur illa est, quae continet principia, quibus aliqua res absolute a priori dignoscitur ». [3] Exinde patet, Criticam R. P. seu Gnoseologiam P. versari circa ipsam facultatem cognoscitivam naturalem, eiusque principia, conceptus et iudicia, quae a priori in illa continentur; vel, cum Zamboni, circa praesentiam psychicam et immediatam perceptionem, contenta et obiecta primaria; contenta derivata, ideas, iudicia et principia. Ergo merito haec scientia ponenda est ut *fundamentalis* seu ut *propaedeutica* [4], cum Kant, omnium aliarum scientiarum : quia ex illa haurire debemus principia, quibus de aliis cognitionibus et scientiis, tam intrasubiectivis quam extrasubiectivis, iudicare debemus.

Etenim, aut cognitiones nostrae seu scientiae versantur circa το Ego purum, hoc est circa mundum pure intrasubiectivum, sive intelligibiliter sive sensibiliter; aut versantur circa το Non-Ego, hoc est circa mundum extrasubiectivum, sive phaenomenalem sive non; vel ut verba Zamboni praecise servemus, « aut sunt scientiae quae complete constituuntur absque iudiciis alicuius existentiae extrasubiectivae; aut sunt scientiae constituentes cognitionem nostram του Non-Ego ». [5] Liquet igitur quod divisio scientiarum — Gnoseologia P. praesupposita

[1] cfr. *Zamboni*, op. cit. pag. 35; *Kant*, R. P., pp. 628-638.

[2] R. P., pag. 631.

[3] R. P., pag. 58; cfr. ibid., pp. 56-57; pag. 60; et fere idem cfr. R. P., pag. 119; P., § 23, pag. 75.

[4] cfr. R. P., pag. 58 ss.; pag. 631; pag. 637. Et nota rationem quare Kant hanc scientiam vocat « Criticam R. P. » et non « Doctrinam R. P. », cfr. R. P., pp. 53-61.

[5] pag. 35.

— est principaliter duplicis ordinis tantum, nempe : aliae habentes ut obiectum τὸ Ego, aliae vero τὸ Non-Ego. Uti patet, non nimis abest Zamboni a Kant. Posita enim a Kant distinctione inter cognitionem quae ex solis conceptibus habetur (Cognitio Rationalis Philosophica) et cognitionem quae ex conceptuum constructione habetur (Cognitio Rationalis Mathematica) [1], cognitionem philosophicam dividit in *Cognitionem Puram* (τοῦ Ego) quae ex principiis rationis purae habetur, et in *Cognitionem Empiricam* (τοῦ Non-Ego), quae ex principiis empiricis habetur. [2] Utraque suas subdivisiones habet secundum propria principia cuiuslibet. Pura enim, alia est ut propaedeutica rationis purae, quae est *Critica R. Purae*, alia est ut systema rationis purae, et est *Metaphysica;* haec autem, aut est usûs speculativi rationis purae, et est *Metaphysica Naturae*, aut est usûs pratici rationis purae, et est *Metaphysica Morum.* Metaphysica vero Naturae, alia est *Philosophia Transcendentalis R. P.*, alia est *Physiologia R. P.* (Ontologia), quae iterum est duplex : alia est *Physiologia Immanens* (Physica), et sub se comprehendit et *Physicam Rationalem* et *Psychologiam Rationalem;* altera est *Physiologia Transcendens* (Hyperphysica), et sub se comprehendit : *Cosmologiam Rationalem* et *Theologiam Transcendentalem.* Ex omnibus istis subdivisionibus, quae omnes convergunt ad duas praecipuas divisiones, nempe : ad Philosophiam Puram (τοῦ Ego) et ad Philosophiam Empiricam τοῦ Non-Ego), manifeste apparet omnes promanare et originari ex una et fundamentalissima scientia rationis nostrae, quae est Critica R. Purae seu Gnoseologia Pura. Proinde sequitur quod ordo seu divisio scientiarum et cognitionum nostrarum, secundum ordinem scientificum, systematicum et intrinsecum, non aliter fieri potest praeter praedictum modum, licet secundum ordinem psychologicum seu historicum aliter exhiberi possit.

Quod hucusque de Gnoseologia P. seu Critica R. Purae exposuimus, ut scientia fundamentali omnium, potest comprobari et confirmari

[1] In hoc enim istae duae cognitiones, iuxta *Kant*, formaliter distinguuntur, cfr. P., § 2, pag. 34 ; § 7, pag. 47 ss. ; R. P., pag. 629. Est tamen animadvertendum, hanc duplicem divisionem cognitionis esse unius eiusdemque fontis, scilicet Rationis Purae, in ipsa enim fundatur atque ultimo resolvitur (cfr. *Kant*, P., § 10, pp. 49-50). Unde scribit *Ruyssen :* « Nous savons déjà que les jugements mathématiques sont des synthèses à priori. Comment de pareilles synthèses sont-elles possibles ? C'est à la condition qu'un pouvoir de construire à priori nous soit donné .... » (Kant [3], pag. 77, Paris, Alcan 1915 ; cfr. *Sentroul*, « Kant et Aristote [2] », pag. 233, Louv.-Paris 1913).

[2] cfr. R. P., pag. 631.

per resolutionem partium principalium Philosophiae in Gnoseologiam P., videlicet : per Physicam, Ontologiam et Logicam.

α) *Physica.* — Ut huius absoluta dependentia a Gnoseologia P., ac eius resolutio in ipsam plene innotescat, notandum est cum Zamboni, quod Metaphysica seu Ontologia est quaedam analysis introspectiva, quae, bene determinata, potest formaliter constituere quamdam partem Gnoseologiae P.[1] Igitur, *et bene notandum,* Metaphysica seu Ontologia est pars Gnoseologiae, quae est eius fundamentum atque in illam resolvitur. Hoc notato, de facili apparet Physicae resolutio in Gnoseologiam.

Etenim, tripliciter excogitare possumus scientiam Physicae. 1. *Formaliter-ontologica,* prout in ea formaliter et explicite involvuntur et continentur conceptus realiter ontologici, ut potentiae et actus, τοῦ fieri, etc. ; et hoc modo intelligebatur ab antiquis.[2] Hoc modo, ut per se patet, non est possibilis independenter a Gnoseologia P. et in illam formaliter resolvitur : est enim formaliter ontologica, et ontologia est pars Gnoseologia. 2. *Virtualiter-ontologica* seu Physica sensus communis, in qua non continentur explicite et formaliter principia ontologica, sed solum principia et notiones quae a sensu communi dictantur. Sed sensus communis originarie est ipsa ontologia ; igitur haec altera species Physicae non est nisi concreta applicatio Ontologiae[3] ; ideoque, sicut et ipsa, in Gnoseologiam P. resolvitur. 3. *Pura* (melius Empirica), quae independenter a Metaphysica et Gnoseologia consideratur, non est nisi simplex et purum opus observationis proprie et stricte statisticae ; unde per se respicit solum verificationem phaenomenorum, relationem temporis et spatii, necnon leges pure empiricas, quae sunt experientiae effectus. Quare ut obiectum non habet nisi phaenomena ut tempori et spatio subiecta ; consequenter substratum quod sub phaenomenis deprehenditur, ut realitas obiectiva, necessitas, actio, etc., nullo modo ad hanc speciem Physicae spectat, neque purus scientificus de eis occupatur, sed illis phaenomenis ab alia scientia additur.[4] Illud autem substratum est quid abstractum physicum, quod nil aliud est nisi phaenomenon, in quo contentum (elementum) quantitativum independenter a sua actualitate in tempore et spatio consideratur[5] ; sed illud abstractum physicum est effectus Gnoseologiae P., hoc est perfectam cognitionem quam intellectus de suis operibus

[1] op. cit., pag. 33.
[2] pag. 25. [3] ibid. [4] pag. 26. [5] ibid.

seu actibus acquirit. [1] Exinde clare sequitur, omnes tres species Physicae nullo modo haberi posse nisi detur Gnoseologia P., vel dicendum: tam primas duas species quam tertiam, ut necessitatem scientificam involvit, esse partem Metaphysicae seu Ontologiae, consequenter necessario esse partes Gnoseologiae; unde primus gradus abstractionis cognitionis *nostrae* a tertio gradu minime distinguitur formaliter, ideoque inter has tres scientias: Physicam P., Mathematicam et Metaphysicam, nullus gradus abstractionis diversus scientifice est ponendus, scientifice parallellae sunt simpliciter ad res quas nobis praebet sed communis seu vulgaris experientia. [2]

Sicut Zamboni omnes species Physicae reducit et resolvit in Gnoseologiam P.: ita pariter Kant in Criticam R. Purae. Videtur enim Kant tres species Physicae agnoscere: *Physicam Puram, Generalem* et *Empiricam.* Empirica, fundatur in phaenomenis sensus externi atque eorum principiis, praesupponit Physicam Generalem, quae fundatur et super conceptus empiricos ut motus, impenetrabilitas, inertia, etc., et super principia quae sunt leges a priori; unde et Physica Generalis, licet sit ut propaedeutica quaedam scientiarum naturalium empiricarum, aliam speciem Physicae praesupponit, a qua principia seu leges universales ac necessariae a priori mutuatur: et haec alia species vocatur *Physica Pura* vel *Rationalis.* [3] Physica empirica igitur est applicatio Generalis, et haec est applicatio Purae; et scientifice neque empirica neque generalis est possibilis independenter a Pura, utpote ab ea necesse est ut mutueter valor obiectivus, consequenter necessitas et universalitas. Attamen, neque Physica Pura est possibilis independenter a Critica R. P.; proindeque totus valor obiectivus cuiuslibet speciei physicae necessario dependet a Critica R. P., in quam resolvitur. Hinc videndum est, quomodo Physica Pura in Criticam R. P. resolvatur. Existentia et possibilitas Physicae Purae non vertitur a Kant in dubium [4]; sed tota difficultas ac totum dubium est de modo, quo est possibilis: « Datur, pergit *Kant,* realiter aliqua Physica pura, unde quaestio: *quomodo est possibilis* ? » [5], cuius solutio a nulla alia scientia praestari possit nisi a Critica R. Purae.

[1] Verba *Zamboni* haec sunt: « Ma questo concetto lucido della costituzione intima della fisica è il risultato della piena coscienza che l' intelletto arriva ad acquistare del suo lavoro » (pag. 26).

[2] cfr. pag. 26; 27.

[3] cfr. P., § 15, pag. 64; R. P., pag. 635, in nota.

[4] cfr. P., § 15, pag. 64; § 40, pag. 101.

[5] P., § 15, pag. 64.

Physica enim Pura proprie versatur circa leges seu naturas a priori et necessarias, quibus tota natura subiicitur [1], sumpta natura, non pro existentia rerum in seipsis, quae ut sic est omnino incognoscibilis [2], sed pro existentia rerum legibus generalibus subiectarum [3]; et haec, sive *formaliter*, prout iam definita est, sive *materialiter* ut est congeries seu complexus omnium obiectorum experientiae [4], quae ad primam se habet ut elementum materiale ad formale [5]. Unde tota quaestio ad hoc reducitur : *quomodo possit cognosci elementum formale naturae ab eius elemento materiali ?* vel : *quomodo iudicium perceptivum* (quod est iudicium phaenomenorum, de quibus est Physica Empirica) *possit habere rationem* seu *valorem obiectivum* seu *necessarium ac universalem*, vel *experientiae* (de qua est Physica Pura) ? [6]

Tota igitur scientia Physicae P. formaliter versatur circa experientiam, eiusque universales conditiones ut a priori datas [7]; consequenter Physica Empirica, quae de solis phaenomenis agit, nullam universalitatem neque necessitatem scientifice habere potest independenter a Physica P., cuius est applicatio et resultatum. [8] Experientia vero, de qua Physica P., duo essentialiter involvit : *unum* est ut praesuppositum et fundamentale, quod ad sensum pertinet, et vocatur *perceptio; aliud* est ut formale et constituens experientiam, quod ad intellectum pertinet, et vocatur *iudicium* [9]; hoc vero, quod est idem ac cogitatio, utpote cogitare est iudicare [10], est duplex : unum est *perceptivum*, et est pura unio perceptionum i. e. phaenomenorum in conscientia subiectiva seu empirica, et hoc habet solum valorem subiectivum, contingentem et transeuntem ; aliud est iudicium *experientiae*, et est unio intuitionum conscientiae empiricae in aliqua conscientia generica, et hoc habet valorem obiectivum, universalem et necessarium [11],

[1] ibid.

[2] cfr. P., § 14, pp. 63-64 ; § 17, pag. 65.

[3] P., § 14, pag. 63.

[4] P., § 16, pp. 64-65 ; cfr. ibid., § 17, pag. 65.

[5] cfr. P., § 17, pp. 65 ss.

[6] Aliter cum *Kant* : « Or io chiedo se, trattandosi della possibilità d' una conoscenza a priori della natura, sia meglio formulare così il problema : come è possibile conoscere a priori la necessaria regolarità delle cose come oggetti dell' esperienza ? oppure : come è possibile conoscere a priori la necessaria regolarità dell' esperienza in riguardo a tutti i suoi oggetti in genere » (P., § 17, pag. 65).

[7] ibid., pag. 66.

[8] cfr. ibid. ; et § 18, pag. 67.

[9] cfr. P., § 18,pag. 67.

[10] cfr. P., § 22, pp. 73-74.

[11] cfr. P., §§ 19-20, pp. 68-71.

qui quidem valor non habetur ab intuitionibus conscientiae empiricae, sed est aliquid quod ab intellectu superadditur ipsis repraesentationibus datis intuitionis sensibilis [1], atque in aliquo conceptu a priori intellectus puri fundatur et resolvitur, sicut et necessitas et universalitas quam involvit. [2] Ergo unio seu colligatio intuitionum in conscientia generica, quae in iudicio experientiae habetur, fit ab aliquo conceptu a prior, intellectus puri, quo experientia formaliter constituitur ; quapropter, necesse est iudicium perceptivum, ut habeat valorem obiectivum, subiici iudicio experientiae, vel conceptui a priori intellectus puri, a quo reguletur, necessitatem ac universalitatem acquirat ; unde, universalitas et necessitas, valor obiectivus atque ipsa experientia, *antecedunt* quamlibet cognitionem et scientiam obiecti extrasubiectivi et etiam intrasubiectivi empirici, consequenter quamlibet cognitionem empiricam. [3] Exinde apparet, valorem obiectivum Physicae, tam empiricae quam purae, nullo modo haberi et acquiri a rebus realiter extra subiectum existentibus, sed solum et unice a conceptibus a priori intellectus puri. [4] Isti autem conceptus nil aliud sunt nisi purae syntheses intuitionum a priori, hoc est uniones ab intellectu inventae, inquantum reducit ad quamdam unitatem seu synthesim genericam multiplicitatem intuitionum purarum a priori (hoc est temporis et spatii) [5] ; talis synthesis est opus solius intellectus [6] ; quare conceptus a priori intellectus puri sunt unitates syntheticae a priori [7], quae activitatem seu functionem intellectus puri sequuntur : ac ideo secundum eius diversa momenta habentur diversi conceptus, consequenter diversa iudicia intellectus. [8] Hi conceptus a Kant vocantur *Categoriae* [9] : unde categoriae et formae iudiciorum parallele se habent. Istis categoriis praesupponitur denique alia unitas transcendentalis, quae est pura apperceptio autoconscientiae τοῦ Ego cogito [10], et haec est ultima unitas synthetica transcendentalis, a qua possibilitas cognitionis et scientiae dependet, et in quam finaliter resolvitur. Totus processus

[1] cfr. P., § 18, pag. 67.
[2] cfr. P., § 19, pag. 68 ; § 18, pag. 67.
[3] cfr. P., § 22, pag. 74 ; § 25, pag. 77. Quod dicitur de Physica P. etiam dicendum est de Mathematica Pura, cfr. P., § 20, pag. 71.
[4] cfr. P., § 19, pag. 68.
[5] cfr. R. P., pag. 114.
[6] cfr. R. P., pp. 114-115.
[7] cfr. R. P., pag. 115 ; ibid., pp. 132-133.
[8] cfr. P., § 21, pp. 71-72 ; R. P., pp. 109, ss.
[9] cfr. R. P., pp. 115, ss. ; pag. 131.
[10] cfr. R. P., pp. 136, ss.

scientificus cognitionis hucusque expositus breviter sic resumitur: *intuitiones sensibiles subordinantur categoriis et in eas resolvuntur, categoriae autem subordinantur unitati syntheticae transcendentali et in eam resolvuntur.* [1] Diversae denique formae iudiciorum, diversis categoriis correspondentes, sunt simul leges seu regulae a priori et principia repraesentationum [2], quibus resolvitur quaestio supraposita de modo possibilitatis Physicae Purae [3]; et quia omnia haec per se et formaliter ad Criticam R. P. pertinent, sequitur necessario quod Physica P. non est possibilis independenter a Critica R. P., cuius est effectus atque in illam resolvitur.

β) *Ontologia* (Critica). — Quemadmodum Physicae scientia impossibilis est independenter a Gnoseologia P., pariter scientia Metaphysicae Generalis seu Ontologiae. Res enim sensibiles seu experientiae sensibili subiectae tribus elementis constant: elemento qualitativo eiusque legibus (Physica), elemento quantitativo eiusque legibus (Mathematica), et elemento ontologico eiusque legibus (Ontologia) [4]; et sicut prima duo impossibilia sunt sine Gnoseologia P., ita et tertium, de quo agit Ontologia. Elementa rerum ontologica ex triplici formalitate seu ratione resultant, nempe: ex *esse* (actu essendi), *essentia* et *proprietatibus* essentiam consequentibus [5], quae scientifice et philosophice minime cognoscuntur immediate et ut obiecta simplicia, sed mediate tantum, id est per diversas operationes complexas intellectus; haec medietas cognitionis, formaliter ut talis, quamdam obscuritatem ac inevidentiam in ipsa cognitione gignere potest usque dum fiat resolutio in evidentiam immediatam et inconditionatam. Hinc quaestio seu problema criticum, i. e. de ultimo criterio ontologico, quo immediate et evidenter mens nostra elementa ontologica rerum, ab eis mediate cognita, cognoscere evidenter et obiective possit. [6] Quia vero problema ultimi criterii ognitionis formaliter pertinet ad Criticam, et elementa ontologica, ut mediate et conditionate cognita, ad Ontologiam: inde est quod Ontologia non est posibilis sine Critica, et tota in Criticam resolvitur; et quia problema criticum solvi nequit sine Gnoseologia P., ideo Ontologia in Criticam, et Critica in Gnoseologiam P. resolvitur.

Etenim, intellectus noster non cognoscit esse rerum in se (*realtà ontologica*), sed solum cogitando et iudicando, hoc est, iudicat res in

[1] cfr. R. P., pp. 141-143.
[2] cfr. P., § 23, pag. 75.
[3] cfr. R. P., pag. 105; pag. 304.
[4] op. cit., pag. 30. [5] ibid. [6] ibid.

se existere. Intellectus autem neque cogitare neque iudicare aliquid potest, nisi in se praehabeat et praesupponat quamdam perceptionem immediatam, prout aliqua realitas ontologica concrete et individualiter sit praesens facultati cognoscitivae, seu subiecto cogitanti ; haec immediata perceptio est ipsa realis et ontologica autopraesentia ipsius subiecti cogitantis ut tale. Subiectum igitur cogitans ut tale est ipsa evidentia inconditionata et immediata, qua cetera cognosci et iudicari possunt ; subiectum vero cogitans, ut tale, est ipse intellectus, prout in suo processu seu operationibus intellectivis, actu supra seipsum reflectitur : de quo agit proprie Gnoseologia P. [1] Praeterea, obiectum intellectus nostri est esse rerum, quod non habetur a sensibus, qui solum phaenomena cognoscunt, neque immediate ab intellectu cognoscitur, sed solum immediate percipitur in ipso processu cognitionis subiecti cogitantis seu percipientis, et mediante hoc processu illud in obiectis sensibilibus percipit. [2] Tandem, si illud in obiectis sensibilibus immediate perciperet intellectus noster, tribueretur ei aliquid quod est proprium cognitionis divinae. [3] Exinde sequitur quod problema criticum solvi nequit sine processu reflexivo cognitionis nostrae, seu sine scientia Gnoseologica Pura. [4]

Ergo quia sensus non cognoscit esse rerum, neque in abstracto neque in concreto, sed solum phaenomena et rerum apparentias, et intellectus res sensibiles immediate cognoscere nequit, sed solum phantasmata immediate respicit, inde est quod intellectus est facultas ipsius esse, hoc sensu : inquantum respectu rerum sensibilium formatur conceptus entis, illud concipiendo et phantasmatibus tribuendo *in quodam iudicio*. Quare quod dicitur experientia externa mundi sensibilis, non est quid datum simpliciter sensitivum, sed complexum ex elementis sensitivis (= phaenomenis) et intellectivis (= conceptu ipsius esse) ; unde sumere mundum sensibilem ut initium processus seu ordinis nostrae cognitionis vel scientiarum, est ignorantia methodi analyticae. [5] Ergo cognitio mediata realitatis ontologicae rei externae seu sensibilis resolvenda est in principia immediatae evidentiae, hoc est in perfecta cognitione naturae seu essentiae processus intellectus, et relationem inter elementa essentialia : quo solvitur problema criticum. Remanet igitur Ontologiam in Criticam, et hanc in Gnoseologiam P. esse resolvendam. [6]

Quemadmodum, iuxta Zamboni, possibilitas et existentia Metaphysicae Generalis seu Ontologiae non potest esse sine Gnoseologia P. :

[1] pp. 30-31. [2] pag. 31. [3] pag. 33.
[4] pp. 32-33. [5] op. cit., pag. 33. [6] pag. 34.

ita iuxta Kant sine Critica R. P., in quam resolvitur. Nam, praeter scientiam Physicae P. et Mathematicae P., existit secundum Kant alia scientia, quae omnino experientiam et quodlibet elementum empiricum transcendit, et vocatur *Metaphysica* seu *Ontologia* [1], quae unice et proprie a ratione nostra quaeritur, non tantum ut scientia, verum etiam ut est quaedam naturalis tendentia rationis nostrae : quia de elementis ontologicis rerum adhuc nulla certitudo ac evidentia habetur, consequenter nulla scientia Ontologiae seu Metaphysicae realiter possidetur. Illa enim Metaphysica, in obiectis experientiae fundata, non potest merito vocari Metaphysica : quia haec quodlibet elementum experientiae transcendere debet ; unde ad scientiam Metaphysicae aedificandam alia methodus est adhibenda, illa videlicet qua obiecta experientiae mensurantur secundum cognitionem nostram a priori seu conceptus puros a priori [2], quae quidem methodus ad Criticam R. P. pertinet. [3] Hinc apparet iam, quod possibilitas seu existentia Metaphysicae non potest esse nisi a sola Critica R. Purae [4], quae eius possibilitatem reducit ad hanc quaestionem methodicam : an obiecta seu experientia mensuret conceptus nostros a priori ; vel e contra, ipsi conceptus mensurent obiecta experientiae ; quae quidem resolvitur ad problema criticum, nempe : quodnam sit ultimum criterium ontologicum cognitionis purae et transcendentalis seu a priori [5] ; quia vero « ratio formalis cuiuslibet veritatis in conformitate cum legibus intellectus consistit » [6], inde est quod Metaphysica et Critica, pro Kant, minime formaliter distinguuntur. [7] Hinc igitur videndum est, quomodo Metaphysica revera haberi nequeat independenter a Critica R. Purae, et quomodo de facto in eam resolvatur.

Triplex enim est fons cognitionis nostrae, nempe : *sensus, intellectus* et *ratio*, quae sic inter se ordinantur : ut intellectus sit facultas sensu superior, et ratio utrâque superior. [8] Quoad possibilitatem autem et existentiam Metaphysicae maxime attendenda est distinctio inter intellectum et rationem, sine qua impossibilis evaderet Metaphysicae

[1] Hinc Physica P. et Mathematica P. proprie et per se a ratione quaeruntur propter metaphysicam (cfr. P., § 40, pag. 101).
[2] cfr. R. P., pp. 20-23.
[3] R. P., pag. 24.
[4] cfr. R. P., pp. 250-251 ; cfr. P., pag. 145 ; pp. 146-147 ; pag. 148.
[5] cfr. R. P., pag. 100.
[6] R. P., pag. 286.
[7] cfr. *Sentroul :* « Kant et Aristote » [2], pag. 223.
[8] cfr. R. P., pag. 289.

scientia. [1] « Sicut enim, pergit *Kant*, intellectus categoriis experientiam constituit : ita ratio in se est fons idearum, quibus intelligo illos conceptus necessarios, quorum obiectum haberi nequit in aliqua experientia. Illae ideae fundantur in natura rationis, sicut categoriae in natura intellectus. » [2] Ex quo liquet, quod ratio proprie et per se versatur circa ideas absolute independentes ab experientia et existentia extra-subiectiva, ac proinde simpliciter sunt in ipsa ratione et ab ipsa. [3] Unde, sicut intellectus sua activitate est origo categoriarum : ita ratio sua activitate est origo idearum [4] ; et sicut intellectus, ut facultas, rationi subiicitur : ita eius usus usui rationis subiicitur, seu categoriae ideis subiiciuntur ; et similiter, sicut conceptus intellectus sunt conceptus intellectuales, qui *categoriae* appellantur : ita conceptus rationis sunt conceptus rationales, qui proprie *ideae transcendentales* vocantur [5] ; ex quo eruitur quod utriusque conceptus inter se distinguuntur, ita ut « rationis conceptus ad comprehensionem ordinentur, sicut conceptus intellectus ad intellectionem (perceptionum). [6] » Idea porro seu conceptus transcendentalis rationis nil aliud est quam « conceptus totalitatis conditionum cuiusdam conditionati dati » [7] ; totalitas vero, quae et universalitas dicitur, conditionum est ipsum *inconditionatum*, quare « conceptus rationalis purus in genere potest definiri ut inconditionati conceptus, prout continet principium synthesis conditionati » [8], quod quidem inconditionatum vocatur *absolutum*. [9] Ex quibus omnibus sic potest resumi totus processus cognitionis : « quod omnis cognitio nostra a sensibus oritur, ad intellectum pervenit et in ratione terminatur, supra quam nil altius invenitur, quo intuitionis materia possit elaborari et subiici altissimae unitati cognitionis » [10] ; quare ratio, quae est facultas principiorum, immediate fertur ad intellectum, qui est facultas legum, ac propterea « sicut intellectus potest esse, suis legibus seu regulis, facultas unitatis phaenomenorum : ita ratio, suis principiis, est facultas unitatis legum intellectus. Unde

[1] cfr. P., § 41, pag. 103 ; § 43, pag. 104.
[2] P., § 40, pag. 102.
[3] cfr. P., § 42, pag. 103.
[4] cfr. P., § 43, pp. 104-105.
[5] cfr. R. P., pag. 298 ; et totam sect. ; pag. 501.
[6] R. P., pag. 297.
[7] R. P., pag. 305.
[8] ibid.
[9] cfr. R. P., pp. 307-308.
[10] R. P., pag. 289.

numquam ipsa immediate ad experientiam seu quodlibet obiectum ordinatur, sed ad intellectum, cuius cognitionibus multiplicitatis unitatem a priori per conceptus imprimit : quae unitas vocari potest *unitas rationalis*, simpliciter et specifice distincta ab unitate intellectus. »[1] Ergo clare sequitur quod omnia reducuntur ad unitatem intellectus, et huius unitas ad unitatem rationis purae reducitur ; unde principium usus logici rationis in genere est : « invenire ad cognitionem conditionatam intellectus illud inconditionatum, quo habetur unitas ipsius intellectus »[2] ; ex quo dein alia principia rationis purae deducuntur, quae sunt transcendentia, ac propterea omnino distincta a principiis intellectus.[3] Hinc habetur, quod istis conceptibus rationis, in natura rationis nostrae fundatis, conducitur et regulatur unitas intellectus, inquantum possibile est, usque ad inconditionatum seu absolutum[4], quod est unitas synthetica inconditionata omnium conditionum in genere, quae triplex esse potest : τοῦ Ego, Mundi et Dei : *et hoc est obiectum proprium Metaphysicae secundum Kant.*[5]

Ratio omnium hucusque dictorum de possibilitate scientiae Metaphysicae, eiusque solutione in Criticam R. Purae, patet ex tota Kantii doctrina. Intellectus enim noster numquam percipere posset immediate (nec mediate !) elementum ontologicum rerum sensibilium : alia enim potentia cognoscitiva indigeret quam potentia humana, et sensus solum phaenomena, idest sensuum modificationes repraesentare possunt[6] ; item, ut iam dictum est, sensus non cognoscunt nisi phaenomena rerum, consequenter in intellectu nostro non sunt nisi conceptus a priori phaenomenis in intuitione existentibus correspondentes : quare numquam res in se cognoscere possumus, licet eas cogitare possimus[7] ; exinde existentia ipsarum rerum sensibilium numquam absolute et immediate ab intellectu cognoscitur, sed solum relative et mediate, hoc est per relationem rei perceptae in intuitione cum legibus universalibus ipsius

[1] R. P., pag. 291 ; cfr. ibid. 294.

[2] ibid., pag. 295.

[3] ibid.

[4] cfr. R. P., pp. 305-306 ; pag. 309.

[5] cfr. P., §§ 40-43, pp. 101 ss. Hinc merito *Sentroul :* « La raison (Vernunft) est proprement la faculté métaphysique. Ce qui constitue son objet, ce sont les trois idées de la raison, les dées psychologique, cosmologique et théologique : le moi, le monde, Dieu ; ainsi que les jugements qu'on en forme » (op. cit. pp. 228-229).

[6] cfr. R. P., pag. 27 ; pag. 273 ; pag. 275.

[7] cfr. R. P., pag. 26. Nota, iuxta Kant, maximam esse distinctionem inter « *cognoscere* » et « *cogitare* » (cfr. R. P., pag. 26, in nota ; pag. 143, 11. ss).

experientiae a priori in intellectu existentibus [1]; quapropter id quod dicitur experientia humana sensibilis seu externa non est solum aliquod datum sensibile, sed quid compositum ex phaenomenis (sensus) et ex esse dato seu conceptu dato a priori (= intellectus) : cuius ratio ex dictis liquet. [2] Initium igitur systematicum et scientificum cuiuslibet scientiae philosophicae esse debet sola Critica R. Purae. [3]

Ex quibus omnibus ultimo colligitur, quomodo Metaphysica seu Ontologia (iuxta Kant) tota dependet a Critica R. Purae, atque in illam simpliciter resolvitur ; unde concludendum est verbis ipsius Kantii, quod : « *superbum nomen Ontologiae, quae cognitiones syntheticas a priori rerum in genere* (e. g. principium causalitatis) *in aliqua doctrina systematica conferre praesumit, locum cedere debet humili nomini simplicis Analyticae intellectus puri.* » [4]

γ) *Logica.* — Zamboni identificare etiam videtur Logicam cum Critica, vel innuere eam saltem esse partem ipsius, propterea ab eo vocatur *Critica processus illativi*, quae iterum in Gnoseologiam P. resolvitur atque est eius effectus. Scribit enim : « Critica processus illativi resolvitur in Gnoseologiam eiusdem processus ; gnoseologia, clare demonstrat elementa, prius praesentia at inobservata, ac eorum relationes. » [5] Cum enim quandoque conclusio vel affirmatio, quae spontanee cognoscitur et cui spontanee adhaeremus, possit esse dubia et incerta, propterea *motiva* seu *rationes* quaeruntur, usque dum — viâ regressivâ — perveniatur ad quamdam certitudinem fundamentalem, primam et omnino indubitabilem, hoc est ad aliquod principium. Et sic processus ille illativus resolvitur in principia. Sed etiam ipse processus ut talis potest esse dubius, ac proinde examinetur adhuc et leges relationis inter iudicia detegantur, usque dum istae leges reducantur ad aliqua principia fundamentalia, ex quibus (legibus sic reductis seu resolutis) oritur *Logica* seu scientia relationum inter iudicia. [6] Sic ergo est manifestum

[1] cfr. P., § 14, pag. 63 ; § 32, pp. 84-85 ; Ossero. II, pp. 55-57 ; Ossero. III, pp. 57-60 ; § 25, pag. 77 ; § 57, pag. 127 ss. ; et alili ; cfr R. P., pp. 233-234 ; pag. 322, ss. ; de hoc ultimo loco clarius dixerat in I Edit., de quo cfr. editionem a nobis citatam, Append. II, pp. 680-681.

[2] cfr. loc. prox. citatos ; praesertim, P., § 22, pag. 74 ; § 20, pag. 69 ; § 34, pp. 86-87.

[3] cfr. R. P., pag. 21.

[4] R. P., pp. 250-251 ; cfr. ibid. pag. 29 ; pag. 31 ; pag. 60 ; P., § 34, pag. 86 ; § 35, pag. 87.

[5] op. cit., pag. 29.

[6] ibid.

quod Logica seu critica processus illativi non est possibilis nisi prout est possibilis Gnoseologia P., in quam reducitur et resolvitur, imo et cuius est effectus necessarius.

Similiter, *ait ipse*, solvenda est quaestio de Universalibus, scilicet per Gnoseologiam P., hoc est « per novum actum reflexivum ipsius processus intellectivi, quo a concreto experientiae ad universale scientiae fit transitus, prout quaerit et analyzat factum abstractionis, vel factum considerationis elementi (del contenuto) independenter a notis individuantibus, atque simul reflexive cognoscit illud principium : abstrahentium non est mendacium. »[1] Ex quo apparet quod, quia juxta Zamboni, sensus solum apparentias rerum nobis referunt, et intellectus res in se et earum esse immediate cognoscere seu percipere nequit, sed solum reflexive, universale abstrahi nequit a rebus existentibus, sed est aliquid ipsius intellectus et in ipso intellectu, hoc est quidam actus processus intellectivi vel actus gnoseologicus : quod est purus Conceptualismus.

Fere eodem modo sicut Zamboni loquitur Kant de hac re. Nam, ipse quamdam speciem Logicae agnoscit, quae ab ipso vocatur *Logica Generalis Pura*[2], quaeque versatur circa pura et mera principia a priori intellectus et rationis, ab omni elemento (contenuto) cognitionis abstrahens, id est a quocumque respectu cognitionis cum obiecto, et dumtaxat respicit formam logicam ipsarum cognitionum vel formam cogitationis (iudicii) in genere.[3] Est vere et proprie scientia[4], quae, tum inquantum est generalis tum inquantum est pura, proprias conditiones habet.[5] Haec Logica est etiam quaedam species criticae, inquantum simul assignat *motiva* seu *criteria veritatis*[6], quae sunt ut conditio negativa seu conditio sine qua non habetur veritas.[7] Attamen, non est dubium quin ad Criticam R. Purae pertineat et in eam resolvatur, imo cum ipsa identificetur. Sufficit enim attendere ad finem, quem Kant sibi praestituit in instituendo Criticam R. P., in qua « non agitur de natura rerum, quae est inexhauribilis, sed de intellectu, qui iudicat de rerum natura, imo de hoc solum habito respectu ad cognitionem a priori »[8] ; unde : « nostra critica indubie

[1] op. cit., pag. 29.

[2] cfr. R. P., pag. 96-97. Haec Logica, juxta Kant, distinguitur tum a scientia legum sensibilitatis in genere (Aesthet. Transc. ; cfr. R. P., pag. 96) ; tum a Logica Transcendentali (cfr. R. P., pag. 100).

[3] cfr. R. P., pag. 97 ; pag. 98.

[4] ibid. [5] ibid. [6] R. P., pag. 101. [7] ibid.

[8] R. P., pag. 59.

clare demonstrare debet completam enumerationem omnium conceptuum fundamentalium constituentium praedictam puram cognitionem »[1] ac proinde est vere *tribunal* cuiuscumque cognitionis et veritatis.[2] Ceteroquin, ex tota tractatione Criticae R. P. magis elucet realis identificatio Logicae (et cuiuslibet scientiae) cum ipsa Critica.

Simili modo, problema de Universalibus per solam Criticam R. P. solvi potest. Etenim, elementum universale rerum existentium, hoc est universalitas, quae sunt id quod formaliter veram cognitionem et scientiam constituit[3], minime est et habetur ab ipsis rebus existentibus, ideoque intellectus illas ab eis abstrahere nequit, sed est quaedam forma a priori in intellectu existens, quaeque ab ipso intuitionibus datis superadiungitur. Huius ratio est : tum quia intellectus non potest immediate, hoc est res in se cognoscere[4] ; tum etiam quia obiecta in spatio existentia sunt pura phaenomena et sensuum modificationes.[5] Praeterea certum est inter iudicia, quae sunt universaliter et necessario valida, non esse iudicia empirica seu perceptiva, sed iudicia experientiae, quorum universalitas ac *necessitas*, consequenter valor obiectivus, sunt conceptus a priori intellectus puri, qui ab ipso intellectu intuitionibus datis superadduntur.[6] Haec omnia dicta de relatione legum inter iudicia et rerum universalitate non habentur, iuxta Kant, per actum directum et immediatum in rebus, sed simpliciter per ipsius actum reflexum seu reflexionem facultatis cognoscitivae, quae quidem reflexio « non respicit ipsa obiecta ut directe acquirat

[1] R. P., pag. 60.
[2] R. P., pag. 7.
[3] cfr. R. P., pag. 42.
[4] cfr. P., § 9, pag. 49 ; R. P., pag. 84.
[5] cfr. P., Ossero. I, pag. 55 ; R. P., pag. 85 ; pp. 127-129 ; pag. 155 ; pp. 258 ss.
[6] cfr. P., §§ 18-21, pp. 67-72. — De hac re merito scribit *H. Dehove :* « C'est même un des points, à peine est-il besoin de le remarquer, sur lesquels éclate au plus vif l'antagonisme radical des deux doctrines, celle de saint Thomas et la sienne (de Kant). Au lieu que chez le premier les principes rationnels, étant conçus comme l'expression abstraite en nous des lois réelles des choses hors de nous, s'appliquent conséquemment aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, il ne s'agit pour Kant, on le sait, que des choses telles qu'elles nous apparaissent, de l'« expérience », comme il l'appelle, des « objets de l'expérience », comme nous venons de l'entendre dire encore, ou des phénomènes. Ce qui se conforme par définitions même aux lois de notre pensée, ce sont les phénomènes, à savoir les choses en tant que nous nous les représentons, dans une expérience, encore une fois : quant aux choses en tant qu'elles sont en elles-mêmes, au delà de l'expérience, c'est tout différent, et les lois de notre pensée n'ont plus rien à voir avec elles » (Essai Critique sur le Réalisme Thomiste comparé à l'Idéalisme Kantien, pp. 165 à 166, Lille 1907).

conceptus, sed est quidam status mentis (dello spirito), quo disponimur ad inveniendas conditiones subiectivas, quibus ad conceptus pervenire possumus. Ipsa est conscientia relationis inter repraesentationes datas et diversos fontes cognitionis, quibus dumtaxat potest exacte earum mutua relatio determinari ». [1]

Ex brevi comparatione igitur hucusque a nobis statuta, doctrinam Zamboni inter et Kantii, apparet esse solum et unice sequendum ordinem systematicum, scientificum ac intrinsecum, nempe : qui procedit ab analysi reflexiva processûs intellectivi (Gnoseologia P. = Critica R. P.) ad obiecta intrasubiectiva (scientia τοῦ Ego) et tandem ad obiecta extrasubiectiva (scientia τοῦ Non-Ego) : quare scientiae non distinguuntur formaliter et specifice diversa immaterialitate seu diversis gradibus abstractionis, sed sunt omnes parallellae. Hinc clarissime videtur Zamboni potius principia Kantiana — saltem in suis lineis praecipuis — premere (inconscienter forsan !), quam principia S. Thomae et *verae* Neo-Scholasticae, quae in alio articulo exponemus.

[1] R. P., pag. 262 ; cfr. ibid. tot. tractat. ; pag. 286.



Kurze Mitteilungen über ungedruckte englische Thomisten des 13. Jahrhunderts.

Wilhelm von Hotun, Wilhelm von Macklesfield, Richard von Clapwell und Robert von Hereford (de Orphorth).

Von Prälat Dr. Martin GRABMANN, Univ.-Prof., München.

Die Bildung einer Thomistenschule in England konnte sich erst vollziehen, nachdem Schwierigkeiten und Gegensätze überwunden waren. In England war nicht bloß der Hauptvorstoß der am Augustinismus festhaltenden Franziskanerschule, durch John Pecham und Wilhelm de la Mare gegen den Aristotelismus des Aquinaten, sondern auch im Dominikanerorden selbst hat dort sich eine Gegenströmung gegen Thomas gezeigt. Robert Kilwardby, der frühere Provinzial der englischen Provinz des Dominikanerordens und spätere Erzbischof von Canterbury, hat ja in sein Verurteilungsdekret vom 18. März 1277 auch die Lehre von der Einheit der substanzialen Form, also eine Fundamentalthese des thomistischen Systems aufgenommen. Der Beschluß des Generalkapitels zu Mailand vom Jahre 1278, zwei französische Dominikaner, Raymund von Wávonillon und Johannes Vigouroux, nach England zu schicken, um dort dem Aquinaten ungünstig gesinnte Ordensgenossen energisch zu maßregeln [1], ist ein deutlicher Beweis dafür, daß eine antithomistische Richtung sich anbahnen wollte, die natürlich durch die Stellungnahme Robert Kilwardbys eine Stärkung und Befestigung erfahren konnte. Doch hat offenbar der kräftige Schritt des Mailänder Generalkapitels Erfolg gehabt, wie ja auch aus dem Schweigen der folgenden Generalkapitel ersichtlich ist. Wir gewahren sehr bald das Enstehen einer englischen,

[1] Acta capitulorum generalium, ed. *Reichert*, I, 199.

einer Oxforder Thomistenschule innerhalb des Dominikanerordens, die in der Verteidigung der thomistischen Lehre eine äußerst rührige literarische Tätigkeit entfaltete.

Wir dürfen die Entstehung dieser englischen Thomistenschule mit der Tatsache in Zusammenhang bringen, daß Angehörige der englischen Ordensprovinz im Kloster St. Jacques zu Paris den Studien oblagen und entweder Thomas selbst hörten oder doch durch dessen Schüler und Freunde in das tiefere Verständnis der thomistischen Lehren und Eigenlehren eingeführt wurden. Es sind vor allem zwei Persönlichkeiten, die diesen Kontakt zwischen der Pariser Thomistenschule und der englischen Dominikanerprovinz hergestellt und die Gründung der Oxforder Thomistenschule in die Wege geleitet haben werden: Wilhelm de Hotun und Wilhelm von Macklesfield. Außer ihnen sollen noch Richard von Clapwell und Robert von Hereford (de Erfort, de Orphorth) als Vertreter der englischen Thomistenschule am Ausgange des 13. Jahrhunderts hier ins Auge gefaßt werden. Über zwei andere englische Dominikaner dieser Zeit, Nikolaus Trivet und Thomas von Sutton, verdanken wir Kardinal Ehrle und P. Pelster S. J. wertvolle und abschließende Untersuchungen.[1]

I. Über den Lebensgang des *Wilhelm de Hotun* (de Hozun, de Odone, de Hondem) sind wir durch Quétif-Echard der Hauptsache nach unterrichtet.[2] Er ist in England geboren, wurde Dominikaner und genoß seine wissenschaftliche Ausbildung an der Pariser Universität (im Kloster St. Jacques), woselbst er im Jahre 1280 schon Magister der Theologie ist. Er steht auch im alten Verzeichnisse der Magistri in theologia Parisius aus dem Dominikanerorden und zwar unmittelbar

[1] Fr. Kardinal *Ehrle* S. J., Nicolaus Trivet, sein Leben, seine Quolibet und Quaestiones ordinariae. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festgabe zum 70. Geburtstage Clemens Baeumkers. Münster 1923, 1–63. Kardinal *Ehrle*, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae, Festschrift « Georg von Hertling », Kempten und München 1914, 426–450. *Fr. Pelster* S. J., Thomas von Sutton O. P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre. Zeitschrift für katholische Theologie, 46 (1922), 213 bis 233, 361–401.

[2] *Quétif-Echard*, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 459. Über Wilhelm de Hotun handelt eingehender *B. Hauréau*, Histoire de la philosophie scolastique II 2, 120–125, der sich mit dessen Quodlibeta näher befaßt. Eine treffliche Zusammenstellung der Lebensdaten Wilhelms de Hotun gibt *P. Mandonnet*, Siger de Brabant I², 88, der ihn Guillaume de Hotham nennt.

vor Bernhard von Trilia [1], mit dem er gleichzeitig in diesem Pariser Hauptkloster weilte. Von 1282 bis 1287 war er Provinzial der englischen Ordensprovinz und konnte in dieser Stellung für die thomistische Orientierung der Studien wirken. Hernach erging an ihn die Berufung auf eine Pariser Lehrkanzel, der er wenigstens anfangs nicht Folge leistete. Nachdem er ein zweites Mal das Amt eines Provinzials bekleidet hatte, wurde er 1297 Erzbischof von Dublin und starb schon im folgenden Jahre.

Der Stamser Katalog umgrenzt seine literarische Tätigkeit also [2]: « Fr. Wilhelmus (de Hotun) natione anglicus mag. in theol. et archiepiscopus Dublinensis scripsit super primum librum sententiarum. Item lecturam super omnes. Item de unitate formarum. Item de immediata visione divine essentie. Von all diesen Schriften ist bis zur Stunde keine einzige in einer Handschrift nachgewiesen. Über die beiden letzten Materien haben nach den Angaben des Stamser Kataloges so viele Dominikanertheologen aus dieser Zeit gehandelt, daß eine Zuteilung anonymer Traktate hierüber nicht gut möglich ist. Von dem doppelten Sentenzenkommentar Wilhelms de Hotun ist mir weder eine Handschrift noch auch eine Erwähnung und Zitierung seitens eines andern Scholastikers begegnet.

Quétif-Echard führen für ein im Stamser Katalog nicht angegebenes Werk Hotuns eine Handschrift auf ; es sind dies seine Quodlibetalia, die im Cod. 133 der Sorbonne, jetzt Cod. lat. 15805 der Bibliothèque nationale zu Paris uns erhalten sind. Sie schließen sich unmittelbar an Quodlibeta des Johannes Pecham an und sind nach Beschreibung von Quétif-Echard betitelt : Incipiunt questiones de quolibet Fratris Willelmi de Hozum und beginnen : Querebantur quedam de Deo, quedam de creaturis, wie ja in ähnlicher Weise so viele Quodlibeta anfangen. Der Kolophon gibt uns die Entstehungszeit dieser 18 quaestiones de quolibet an : Expliciunt questiones de quolibet disputate a fr. Willelmo de Hozum die lune proxima post festum B. Nicolai videlicet in crastino conceptionis B. V. anno gratie 1280. [3]

[1] *Denifle,* Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 269.

[2] *Denifle,* Archiv II, 238.

[3] Eine Angabe der Titelüberschriften dieser Quaestiones de quolibet, welche in dieser Pariser Handschrift von fol. 17r–19r stehen, gibt *A. Noyon* S. J., Théologiens et philosophes dominicains au moyen âge (notes, analyses et extraits). Revue des sciences philosophiques et théologiques VIII (1914), 467–469.

Von einem zweiten Werk unseres Scholastikers: In tres libros de anima haben Quétif-Echard Kenntnis aus dem Catalogus Mss. Angliae I pars 2 n. 1574. Diese unbestimmte Angabe können wir nunmehr ergänzen durch den Nachweis von zwei Handschriften, einer in Oxford und einer zweiten in Cambridge. Cod. 107 des Corpus Christi College in Oxford enthielt nach der Beschreibung von H. O. Coxe [1]: Guilielmi Heddonensis, alias Heddun seu Hothun, in Aristotelis libros tres de anima commentarii in distinctiones tres distincti cum brevi prologo. Das Werk schließt mit dem frommen Gedanken: Non auctor operis, sed omnium auctor operum laudatur Deus. Qui dedit intelligere et intellecta proponere et proposita perficere. Ipsi soli laus et gloria. In secula. Amen.

Eine ausführlichere Beschreibung gibt uns M. R. James von der Handschrift in Cambridge, Cod. 342 des Gonville and Cajus College. Auf fol. 1^r steht die Überschrift: Guilelmus Hedonensis de Anima. Dazu ist in Versform geschrieben: Si coram summo Guillelmus iudice liber — conditus est cujus iste labore liber — que et quot distinctiones et que materia — totius operis sequentes et deinde que et quot capitula. Es folgt nun das Inhaltsverzeichnis zum ersten Buch, dann beginnt der Text selber. Auf fol. 2^r ist als eine Art Überschrift angebracht: De scientia que est de anima presens tractatus est institutus. Dann beginnt ein Prolog mit den Worten: tractatus de scientia que est de anima. Hierauf beginnt das 1. Kapitel der 1. Distinctio oder des ersten Hauptteiles: Prime distinctionis primum capitulum: De origine et causa hujus scientie. Das Initium des Kapitels ist dieses: Omnis philosophie principium et origo est admirari. Auf fol. 59^r schließt das erste Buch: Finit prima distinctio tractatus de anima continens capitula XIII, folia vero LVI. Es beginnt dann die zweite distinctio: Hec est secunda distinctio tractatus de anima continens capitula XVI, folia vero LIIII cum 2 supplementis. Dem zweiten Buch ist auch das Verzeichnis der tituli der Kapitel vorangestellt. Auf fol. 113^r beginnt das dritte Buch: Hec est tertia distinctio tractatus de anima continens capitula XX, folia vero LXXXV. Auf das Verzeichnis der Tituli der Kapitel folgen fol. 113^v diese Verse:

Auctoris nomen quisquis cognoscere queris
Signat eum signis distinctio tertia veris.

[1] *H. O. Coxe*, Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie asservantur. Oxonii II.

Nam primos apices si jungis particularum
Et genus et nomen auctoris sit tibi clarum.

M. R. James bemerkt hier, daß dieses Akrostichon auf Wahrheit beruht. Die Anfangsbuchstaben der Kapitelüberschriften ergeben: Guillelmus Heddonensis.[1] Auf fol. 197r schließt das ganze Werk: Veritatis lumen apparet. Ipsi soli laus et gloria in secula. Amen. M. R. James hat keinen Zweifel darüber, daß es sich hier um ein Autograph handelt und beruft sich hiefür auf die weitgehenden Korrekturen, Tilgungen usw., die nur vom Autor selbst herrühren können. Leider stehen mir zur Zeit Photographien aus diesem Codex nicht zur Verfügung, nicht bloß, um mich bezüglich des Autographs zu vergewissern, als vielmehr, um über Inhalt und Methode dieses Werkes mir ein Urteil bilden zu können. Aus der Beschreibung der Handschrift zu Cambridge ist ja zu ersehen, daß wir hier nicht einen bloßen Kommentar zu den drei Büchern der aristotelischen Schrift De anima, sondern einen umfangreichen selbständigen Traktat De anima vor uns haben. Ein Werk über die Seele aus der Feder eines der frühesten Vertreter der alten Thomistenschule ist ohne Zweifel ein wichtiges Dokument, um die thomistische Psychologie in ihrer Eigenart und in ihrer Wirkkraft auf die ältesten Schüler des Aquinaten kennen und verstehen zu lernen. Vielleicht läßt sich später diese Lücke ausfüllen. Es ist dies um so wünschenswerter, als Wilhelm de Hotun sich eines hohen wissenschaftlichen Ansehens erfreute. Bernard Guidonis nennt ihn einen: « magnus magister in theologia in toto ordine nominatus. »[2] Auch Nikolaus Triveth weiht ihm Worte hohen Lobes.[3] Man gewinnt auch aus den wenigen Textproben, die B. Hauréau aus den Quodlibetalia der Pariser Handschrift beibringt und erläutert, einen guten Eindruck. Ich bedaure lebhaft, nicht aus eigener Sachkenntnis das Urteil Hauréaus bestätigen zu können[4]: « Guillaume de Hotun est à bon droit cité parmi les plus fidèles thomistes. »

Wilhelm von Hothun war auch als Prediger tätig. Quétif-Echard haben auf eine im Cod. St. Victor 762 (jetzt Cod. lat. 14947 der Pariser Nationalbibliothek) erhaltene Sammlung von Sermones, welche von Dominikanern in Paris in den Jahren 1281–1283 gehalten worden

[1] Montagne Rhodes *James*, A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Gonville and Caius College I, Cambridge 1907, 385 f.
[2] *Quétif-Echard*, l. c.
[3] Fr. Nicholai Triveti O. P. Annales sex regum Angliae ed. *Hog*, London 1845.
[4] *Hauréau*, a. a. O. 125.

sind, aufmerksam gemacht.[1] Ein mit: Jesum queritis Nazarenum beginnender Sermo ist einem: Fr. Predicator Anglicus dispositor studentium zugeteilt. Quétif-Echard sprechen die Vermutung aus, daß darunter Wilhelm von Hothun, der 1280 in Paris seine Quodlibeta hielt, zu verstehen sei. Ich habe nun soeben in einer Münchener Handschrift: Clm. 9603, fol. 88r–91v einen Sermo mit dem Initium: « Principes populorum congregati sunt coram Deo, congrega populum et dabo ei aquam. Verba ultima scripta sunt in Numeris et sunt verba Domini ad Moysen » gefunden, das von gleichzeitiger Hand ausdrücklich Wilhelm von Hothun zugeschrieben ist: Auf fol. 88r steht ganz oben am Rande: Sermo in festo apostolorum petri et pauli M(agistri) Guillelmi de hondone ordinis fratrum predicatorum regentis in theologia. Es ist dies eine recht interessante Predigt auf das Fest der Apostelfürsten, welche der Veröffentlichung wert wäre. Es sind hier namentlich die Pflichten der Kirchenfürsten (praelati), deutlich und freimütig hervorgehoben. An einer Stelle kommt er auch auf die Ordensleute zu reden: Nos fratres minores et predicatores. Sumus fratres, sumus predicatores, sumus pauperes. Si sumus fratres decet nobis caritas, si sumus predicatores decet nobis veritas, si sumus pauperes decet nobis humilitas. Verecundum igitur nobis est vocari fratres, si sumus discordes, et vocari predicatores, si sit in nobis falsitas, et vocari pauperes, si sit in nobis superbia non humilitas. Videte ergo fratres vocationem vestram etc. Wilhelm von Hothun scheint diesen Sermo vor seinen Ordensbrüdern in St. Jacques zu Paris gehalten zu haben.

II. Viel weniger wie über Wilhelm de Hotun sind wir über seinen Landsmann *Wilhelm de Macklesfield* (Maclesfeld) unterrichtet. Aus den durch Quétif-Echard[2] zusammengesuchten Lebensdaten entnehmen wir, daß er gleichfalls in Paris studiert hat und daselbst baccalareus in theologia geworden ist und später als Professor in Oxford wirkte. Kardinal Ehrle hat in einer Londoner Handschrift einen königlichen Schutzbrief aufgefunden, welcher unter dem 16. Oktober 1300 für eine Romreise unseres Dominikaners und seines Begleiters

[1] *Quétif-Echard*, l. c., 384 f. Vgl. auch *Lecoy de la Marche*, La chaire française au moyen âge, Paris 1886, 510, wo auch auf andere Sermones, die vielleicht Wilhelm von Hothun zugehören, hingewiesen ist. Die zehn Sermones des W. Anglicus im Cod. lat. 16482 der Pariser Nationalbibliothek scheinen mir indessen, da sie schon in den Jahren 1261 und 1263 gehalten sind, nicht Wilhelm von Hothun zu gehören.

[2] *Quétif-Echard* I, 493.

ausgestellt worden ist. [1] Wilhelm de Macklesfield starb 1303. [2] Über seine literarische Tätigkeit bemerkt der Stamser Katalog: fr. Wilhelmus de Macfelt (*Mackelefield*) anglicus, mag. in theol., scripsit contra Hinricum de Gande, quibus impugnat Thomam. Item contra corrupt. Thome. Item de unitate formarum. Item de immediata visione Dei. Es läßt sich zur Zeit keine einzige dieser Schriften feststellen. Bezüglich des correctorium corruptorii, das hier diesem Scholastiker zugeschrieben ist, kämen die sogenannte aegidianische und die im Merton-College erhaltene Streitschrift gegen Wilhelm de la Mare in Betracht. Nach den sorgsam abwägenden Forschungen von Kardinal Ehrle ist jedoch eine sichere Zuweisung eines dieser Correctoria an Wilhelm von Macklesfield nicht möglich, zumal noch aussichtsvollere Konkurrenten um diese Autorschaft vorhanden sind.

III. Der ältesten Generation der Oxforder Thomistenschule ist auch *Richard von Clapwell* zuzuzählen, über dessen Persönlichkeit wir allerdings sehr wenig wissen. Nach Quétif-Echard fällt seine Wirksamkeit an der Oxforder Hochschule an das Ende des 13. Jahrhunderts. [3] Der Stamser Katalog heißt ihn fr. Richaldus mag. in theol. und schreibt ihm einen Kommentar zu allen vier Büchern der Sentenzen zu. Laurentius Pignon nennt ihn fr. Richaldus Chapoil natione anglicus und eignet ihm außerdem noch folgende Arbeiten zu: Item contra corruptorem sancti Thome. Item de unitate forme. Item de immediata visione dei. [4] Man hatte nach dem Vorgang von Quétif-Echard Richard von Clapwell das sogenannte aegidianische Correctorium zugeteilt, indessen haben die hiefür sprechenden Gründe durch Kardinal Ehrle eine gewisse kritische Abschwächung erfahren. Ehrles Anschauung geht dahin, daß Clapwell nach Robert de Tortocolle in erster Linie für die Autorschaft entweder am sogenannten aegidianischen oder auch an dem im Merton-College zu Oxford erhaltenen

[1] Kardinal *Fr. Ehrle*, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin. Zeitschrift für katholische Theologie 37 (1913), 312, Anm. 1.

[2] Wilhelm von Macklesfield wurde nach einer Mitteilung des Bernard Guidonis gegen Ende 1303 zum Kardinal erhoben. Er war damals schon gestorben, was also noch nicht zur Kenntnis des Papstes Bonifaz VIII gelangt war: Hic frater Guilelmus Anglicus, magister in theologia, factus fuit cardinalis Romanus (erat tamen mortuus, set papa nesciebat) in jejuniis quatuor Adventus, anno Domini MCCCIII. Cod. 780 Bordeaux, fol 245^{r}. *L. Delisle*, Notico sur les manuscrits de Bernard Gui. In: Notices et extraits des mss. etc. XXVII, 332, Anm. 4.

[3] *Quétif-Echard*, I, 414.

[4] *Denifle*, Archiv II, 227.

Correctorium in Betracht kommt.[1] Übrigens sind uns zwei sicher von Richard von Clapwell stammende Schriften erhalten. Cod. 56 des Magdalen College in Oxford enthält von fol. 184^r–191^r: Notabilia super primum Sententiarum usque ad dist. XIX secundum magistrum Ricardum de Clappewelle. Das Initium ist dieses: Ut verbo abbreviato libro sententiarum determinata concipias sub compendio.[2] Unmittelbar voraus gehen in dieser Handschrift die Quodlibeta des hl. Thomas. Im gleichen unmittelbaren Anschluß an die Quodlibeta des Aquinaten finden sich im Cod. 128 des Paterhouse College zu Cambridge fol. 91^r–113^r die Quaestiones de quolibet des Richard von Clapwell: Incipiunt questiones de quolibet fratris Ricardi de Clapwell. Es sind 34 quaestiones, deren erste beginnt: Questio est, utrum in verbo mentali.[3]

Die literarische Tätigkeit Richards von Clapwell ist an die Zeit des hl. Thomas erheblich nahe gerückt, wenn von ihm wirklich die «octo capita» stammen, welche John Pecham, Erzbischof von Canterbury unter dem 26. April 1286 verurteilt hat. Es beziehen sich diese capita auf die Lehre von der Einheit der substanzialen Form im Menschen. Diese acht «articuli» folgen im Cod. 361 Borghese der vatikanischen Bibliothek fol. 222^v unmittelbar auf die «articuli in Anglia et Parisiis condemnati.»[4]

IV. Bei Quétif-Echard[5] ist mit Berufung auf Pignon, Lusitanus (Antonius Senensis) und Leander Albertus ein englischer Dominikanertheologe und Anhänger des hl. Thomas aufgeführt, der den Namen *Robertus Orphordius* führt und für dessen Wirksamkeit das Jahr 1292 angegeben ist. Er ist als «acerrimus Thomae de Aquino doctrinae propugnator» gekennzeichnet. Werden ihm doch Verteidigungsschriften der thomistischen Lehre nicht nur gegen Heinrich von Gent, sondern auch gegen Aegidius von Rom und Jakob von Viterbo zugeschrieben. Er scheint also ein äußerst feinfühliger und getreuer Thomasschüler gewesen zu sein, da er auch an Aegidius von Rom und Jakob von Viterbo, die doch beide auch begeisterte Schüler und Verehrer des Aquinaten gewesen sind, Abweichungen von thomistischen

[1] *Fr. Ehrle,* Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin, 312 ff.

[2] *H. O. Coxe,* Catalogus codicum mss., qui in collegiis aulisque Oxoniensibus asservantur, Oxonii II, 1852, 35.

[3] *M. R. James,* A descriptive catalogue of the mss. of the Library of Peterhouse. Cambridge 1899. 146.

[4] Vgl. *Denifle-Chatelain,* Chartularium Universitatis Parisiensis I, 627 n. 518.

[5] *Quétif-Echard,* I, 431.

Lehren beanstanden zu müssen glaubte. Wir dürfen mit Denifle diesen Robertus Orphordius identifizieren mit dem « fr. Robertus nat. anglicus de Erfort, mag. in theol. » des Stamser Katalogs [1], der ihm folgende Schriften zuteilt : « scripsit contra dicta Henrici de Gande quibus impugnat Thomam. Item contra primum Egidii ubi impugnat Thomam. » Quétif-Echard, die ihm außerdem noch Schriften Contra Jacobum Viterbensem und Contra quosdam Sorbonicos, sowie einen liber determinationum zuweisen, können handschriftlich keine einzige dieser Schriften nachweisen. Mir ist bisher in den gedruckten Handschriften-Katalogen auch noch kein Werk mit dem Namen dieses Theologen begegnet.

Um so freudiger war ich überrascht, als ich in einer Handschrift der Stiftsbibliothek von Klosterneuburg einen Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch mit dem Namen Orforth vorfand. Cod. lat. 322 (s. XIII–XIV) enthält an erster Stelle fol. 2^r–5^v sehr konzis gefaßte Questiones super 2^m Sententiarum. Auf fol. 2^r steht als Überschrift : De Orforth super 2^m Sententiarum. Die erste quaestio ist diese : An creatio sit ? videtur quod non : quia si sic creatio est tunc fit aliquid de nihilo. Sed hoc est impossibile usw. Hieran reihen sich die Fragen : An creatio conveniat deo (fol. 2^r) ; an mundus fuit ab eterno (fol. 2^r) ; an mundum incepisse sit articulus fidei (fol. 2^v). Die letzte quaestio lautet : Utrum peccatum unum sit maius alio (fol. 6^r). Es seien hier zwei Textproben gegeben, welche die Methode des Autors beleuchten und auch inhaltlich bemerkenswert sind. In der quaestio : An mundus fuit ab eterno, begegnet uns folgende Darlegung über Aristoteles : « Aristoteles ponens mundum eternum consideravit quod causa constituens mundum ageret per motum, quem sic contingeret abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erat motum, non processit ex consideratione illa qua intelligitur exitus (fol. 2^v) mundi esse a deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens operari per motum, quod est particularis cause et non universalis ; et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris rationes suas sumit ad ostendendum mundum esse eternum. Unde diligenter consideranti rationes eius apparent rationes disputantis contra positionem. In dieser schonenden Ablehnung der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt, wandelt unser Scholastiker auf den Wegen des hl. Thomas. — In der daran sich schließenden Frage : An mundum incepisse sit articulus

[1] *Denifle*, Archiv II, 239.

fidei interessiert uns folgende Textstelle: « Dicendum est quod est articulus fidei. Sed articulus fidei est indemonstrabilis. Demonstratio enim est per priora et articulis fidei nihil est prius, cum sint principia huius scientie. Dicitur enim in symbolo: Credo in unum Deum patrem omnipotentem creatorem celi et terre etc. Ea autem, que sunt fidei, supra rationem humanam sunt; que vero demonstratione probari possunt, rationi humane subduntur. Quod non potest dici de inceptione mundi, quia secundum beatum Gregorium quod dicitur gen. 1: in principio creavit Deus celum et terram prophetia est de preterito sicut: ecce virgo concipiet prophetia est de futuro .... Nec expedit adducere rationes ad hoc probandum. Quia enim plerumque rationes tales frivole sunt, infideles, qui fallaciter respondent vel rationes impediunt, deriderent nos putantes nos assentire hiis que sunt fidei propter tales rationes et ita dicerent nos habere debile fundamentum fidei nostrae. Maneant igitur ipsi in rationibus quas putant sufficere ad hoc probandum, mihi autem solummodo sufficit nec rationi humane presto amen ubi Deus loquitur. » Es braucht wahrlich nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß die von einem feinen apologetisch-taktischen Empfinden geleiteten Darlegungen des hl. Thomas über die Grenzen des Vernunftwissens und des Glaubens bezüglich des Weltanfangs hier einen vielleicht noch etwas verstärkten Widerhall gefunden haben. Man hört aus diesen Zeilen die Worte des Aquinaten deutlich heraus: Unde mundum incepisse est credibile, — non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt (S. Th. I q. 46 a. 2).

Literarische Besprechungen.

---

1. H. André : Die Einheit der Natur. Eine biologische und naturphilosophische Untersuchung. Habelschwerdt i. Schles. (Franke) 1923 (232 pag.).

2. H. André : Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch. Eine moderne Darstellung der Lebensstufen im Geiste Thomas von Aquins. Habelschwerdt i. Schles. (Franke) 1924 (76 pag.).

3. H. Kranichfeld : Das teleologische Prinzip in der biologischen Forschung. Habelschwerdt i. Schles. (Franke) 1924 (74 pag.).

Alle drei Schriften sind getragen vom Gedanken der « biologischen Ganzheitsforschung ». Dieser Gedanke bahnt in der Biologie eine Richtung an, die, im Gegensatze zur rein analytischen Forschungsmethode des Darwinismus, auch synthetisch vorgeht und so hinaufstrebt zur Naturphilosophie und zur Metaphysik.

1. André betrachtet die Einheit der Natur unter biologischem Gesichtspunkte als « wesensmäßige Zuordnung der Glieder des Naturganzen auf die Fülle und Mannigfaltigkeit des Lebens ». Im einzelnen Lebewesen offenbart sich eine wunderbare Zweckstrebigkeit (Einheit im Individuum), und im ganzen körperlichen All offenbart sich ebenso eine wunderbare Zweckstrebigkeit in Bezug auf das Leben hin (Einheit im Ganzen). Die Weltdinge verwirklichen von innen heraus den Plan Gottes. Gott hat den Dingen seine eigene Kunst mitgeteilt durch die substantiellen Formen, die den Dingen ihr bestimmtes Sein und ihr bestimmtes Wirken geben. Diese offenbaren in ihrem Zusammenwirken den einheitlichen Plan Gottes, und wie sie von innen heraus auf dieses Ziel hinstreben, so verkünden sie den einen über die Welt erhabenen Welturheber : « Die Natur ist nichts anderes als das Wissen einer Kunst, nämlich der göttlichen, in die Dinge eingeprägten Kunst, kraft derer sich dieselben auf ein bestimmtes Ziel hinlenken ; ganz wie wenn ein kunstgeübter Erbauer von Schiffen dem Holz die Fähigkeit geben könnte, sich von selbst zu bewegen, um sich zu einem Schiffe anzuordnen. » [1] Es ist erfreulich, einen Naturforscher kennen zu lernen, der sich zu einem Verständnis der aristotelisch-thomistischen Naturphilosophie und Metaphysik durchgearbeitet hat. Aber André ist und bleibt dennoch *Naturforscher*, der seine ganze Aufmerksamkeit auf die genaue Erforschung der erfahrungsmäßig gegebenen Tatsachen richtet. Nur von einer genauen Untersuchung der Einzeltatsachen ausgehend, erhebt er sich zur philosophischen Betrachtung des Ganzen. — Er betrachtet die Einheit der Natur auch vom Standpunkt der Entwicklungslehre. Die

[1] S. Thomas in II Phys. Aristot. l. XIV : Natura nihil est aliud quam ratio cujusdam artis etc. André übersetzt : « Die Natur ist nichts anderes als die Vernunft einer gewissen Kunst. »

Tatsachen sprechen gegen den Darwinismus und für eine Entwicklung aus einem inneren Prinzip und zwar für eine vielstammige Entwicklung. André faßt diese Entwicklung nun aber so, daß er glaubt, es seien aus ihr auch eigentliche, wesensverschiedene neue Arten hervorgegangen, indem im Laufe der Zeiten spezifisch neue substantielle Formen herausgebildet worden seien. Das ist aber nicht möglich. Es ist unmöglich, daß eine Art eine andere hervorbringe ; das wäre gegen den Ursächlichkeitsgrundsatz. André sieht das auch ein und erklärt das Hervorgehen einer Art aus einer anderen dadurch, daß die geschöpfliche Ursache Werkzeug Gottes sei. Damit wird aber der Entwicklungsstandpunkt offenbar aufgegeben. Denn es kann sich hierbei nicht um die allgemeine Mitwirkung Gottes handeln, sondern nur um ein ganz besonderes Eingreifen Gottes.

2. André faßt die Zweckstrebigkeit der Natur nicht im Sinne einer der Natur immanenten, alle Wesensunterschiede aufhebenden Weltseele. Dem monistischen Psychovitalismus gegenüber betont er die Wesensunterschiede von Pflanze, Tier und Mensch. Die Lebensstufe der Pflanze nennt er eine « noch leiblose Assimilationsform », weil die Pflanze in der (Asimilation zwar aus sich heraus tätig ist, aber noch keine Innerlichkeit ksein Empfinden und Wahrnehmen) hat. Sie hat deshalb auch keinen Leib, den sie von innen heraus beherrscht. Die Lebensstufe des Tieres ist « die verleiblichte, aber noch leibeigene Aktionsform des Tieres », denn « das Tier beherrscht von innen heraus triebhaft seinen Leib ; aber es hat noch so zu sagen keine Gewalt über sich selbst, da es sich nicht selbst sich gegenüberstellen kann. Es befindet sich also trotz instinktiver Beherrschung des Leibes noch in der Leibeigenschaft ». Die Lebensstufe des Menschen ist « die wirklichkeitsoffene und wirklichkeitsbeherrschende Aktionsform des Menschen », denn durch das Selbstbewußtsein kann der Mench sich selbst zum Objekt machen und ist dadurch über das biologische Leben erhaben. Der Mensch erfaßt sich « als ein Ich, als eine Substanz, als ein, kraft seines positiven Inhaltes, für sich bestehendes Wesen, auf das er alle seine Tätigkeiten als ihren Ausgangspunkt und Träger bezieht. Und so sieht er auch die Eigenschaften und Kräfte aller ihn umgebenden Dinge von einem Substanzkern getragen, d. h. seine Dingerfassung ist eine vollständige, bis zur Wurzel vordringende. Das Tier bleibt demgegenüber an der Oberfläche haften ». Es erfaßt einen Qualitätenkomplex und zwar triebhaft unter dem Gesichtspunkte des Nützlichen und Schädlichen.

3. Die dritte der angeführten Schriften, verfaßt vom unterdessen verstorbenen Dr. H. Kranichfeld, herausgegeben von E. Wasmann S. J. mit einer Einleitung von Dr. H. André, begegnet sich zum Teil mit der zuerst angeführten Schrift Andrés. Ihr Kernpunkt ist das vierte Kapitel : « Die wunderbare Teleologie in den chemischen und physischen Lebensvorgängen. » Es gibt dem Naturphilosophen ein reiches Beweismaterial in die Hand für die Notwendigkeit des Lebensprinzips auch in den niedrigsten Organismen.

Rom (S. Anselmo). *Jos. Gredt* O. S. B.

J. M. Dario S. J.: Praelectiones Cosmologiae. Parisiis (Beauchesne) 1923 (XII u. 462 pag.).

Der Verfasser setzt sich als Ziel, die scholastische Cosmologie den Ergebnissen der neueren Erfahrungswissenschaften anzupassen. Daher will er gerade die Fragen, in denen sich die Philosophie mit den Erfahrungswissenschaften berührt, ausführlicher behandeln. Zu leichterem Verständnis bedient er sich dann auch des Französischen, obschon das Buch in lateinischer Sprache abgefaßt ist. Dario hat jedenfalls ein Buch geschaffen, das dem Lehrer der Naturphilosophie von großem Nutzen sein wird, um sich in dem weiten Gebiet der Erfahrungswissenschaft zurecht zu finden. Auch die mathematisch-philosophischen Fragen unterzieht er einer besonderen Behandlung; so die Prinzipienfrage der Geometrie und die Möglichkeit einer nichteuklidischen Geometrie.

Einige prüfende Bemerkungen sollen zugleich über die Richtung des Buches Bescheid geben. — Die Frage über die Teile der zusammenhängenden Größe (continuum) ist mißverständlich und ungenau behandelt. Die Ansicht derer, die in der zusammenhängenden Größe wirkliche Teile annehmen, steht gar nicht, wie man das nach Dario glauben möchte, im Widerspruch mit der unbeschränkten Teilbarkeit der Ausdehnung, da jene Philosophen, die wirkliche Teile behaupten, außerdem auch mögliche Teile und zwar in unbeschränkter Zahl annehmen. Von mir sagt Dario, ich stelle diese wirklichen Teile einfach auf ohne jede Erklärung, während andere Verteidiger dieser Ansicht eine genaue Erklärung darüber gäben, daß die Teile, obschon voneinander verschieden, doch nicht voneinander getrennt, sondern zusammenhängend seien durch unteilbare Verbindungsgrenzen. Nun befindet sich aber eine eigene These in meinem Handbuch eben über diesen Zusammenhang der Teile. — Mit dem Raumbegriff des Verfassers kann ich mich nicht einverstanden erklären. Der Raum ist ihm die als durchdringlich gedachte Ausdehnung (extensio mente facta penetrabilis p. 68). Der Raum wäre somit, obwohl in der Wirklichkeit begründet, doch nur ein Gedankending. Allein die Distanzbeziehung eines Körpers zu einem andern ist ein Raum und zwar ein realer Raum, auch wenn er absolut leer ist. Der Raum besteht wesentlich in der Distanzbeziehung der Körper zueinander (: äußerer Raum) und auch in der Distanzbeziehung innerhalb eines und desselben Körpers (: innerer Raum). Gewöhnlich wird der Raum gefaßt als die Distanzbeziehung innerhalb des Ortes von einer Seite zur andern. Was Dario dagegen bemerkt (p. 69), ist nicht durchschlagend. Die Beziehung hat nicht nur ein « esse in », sondern auch ein « esse ad ». Die Distanz besagt die Beziehung einer Grenze zu einer andern hin, und von dieser Beziehung nach ihrer dreifachen Richtung (nach Länge, Breite und Tiefe) gefaßt, bewahrheitet es sich ganz gut, daß Körper in ihr aufgenommen werden; sie kann auch als unbeweglich gedacht werden, ebenso wie der Ort. — Über die Begriffe von Dauer und Zeit sagt Dario (p. 187), man könnte, wenn das so Gebrauch wäre, die *Dauer* ausschließlich vom Dasein der Dinge verstehen, die *Zeit* aber als Maß fassen. So erhalte die Definition des Aristoteles: « Die Zeit

ist die Zahl der Bewegung nach ihrem Vorher und Nachher » ihre beste Erklärung. Gewiß ist es sehr richtig, daß die aristotelische Definition von der Zeit als Maß zu verstehen ist, und so wird sie auch vom hl. Thomas und seiner Schule verstanden. Gegen die als Maß gefaßte Zeit wird die Zeit als Dauer unterschieden. Diese ist das fortgesetzte Dasein der Dinge. Aber dementsprechend kann man nicht mit Dario sagen: Unicum et objectivum est tempus reale (p. 188); denn die reale Zeit ist die Zeit als Dauer, diese ist aber so vielfach als es dauernde Dinge gibt, da sie ja in dem Dasein der Dinge selbst besteht. Die Zeit als Maß aber ist formell ein Gedankending, das sachlich in der Bewegung begründet ist. Sie ist die Bewegung, die durch eine Fiktion des Verstandes in ihrem Nacheinander gefaßt wird als zugleich seiend, so daß man Teile in ihr abzählen kann. — Kommen wir nun zur Kernfrage der Naturphilosophie, zur Lehre von Materie und Form. Dario nimmt diese Lehre an, gesteht aber der Materie im Sinne des Suarez ein unvollkommenes Dasein zu und nimmt eine Vielheit von Formen an, doch nur im lebenden Körper. Denn die chemische Verbindung sieht er nicht als substantielle Veränderung an und läßt in ihr die Elemente als solche fortbestehen. Sehr merkwürdig ist das Urteil, das Dario am Schlusse seines Buches über die thomistische Naturphilosophie gibt: « Wunderschön ist diese Lehre (nitidissima est haec doctrina) ob ihrer großen Einfachheit und weil in ihr gewiße Begriffe und Grundsätze von größter Bedeutung in aller Klarheit hervorleuchten. Allein, wenn man die Wirklichkeit der Dinge betrachtet, so scheint für diese Lehre eben aus ihrer Einfachheit ein Übelstand sich zu ergeben. Denn eine genaue Naturbetrachtung zeigt, daß die Dinge nicht so einfach, sondern höchst verwickelt sind, und dies tritt um so mehr zutage, je mehr die Beobachtung vervollkommnet wird » (p. 446). Nun, ich glaube in dem Aufsatz: « Die Lehre von Materie und Form und die Elektronentheorie » (Divus Thomas I, 3) gezeigt zu haben, daß diese ganze Fülle, die die vervollkommnete Naturbeobachtung herausgearbeitet hat, sich ungezwungen unter die Begriffe der thomistischen Naturphilosophie unterbringen läßt. Die metaphysischen Begriffe und Grundsätze aber, in denen die thomistische Naturphilosophie verankert ist, sind unantastbar.

Rom (S. Anselmo). *Jos. Gredt* O. S. B.

1. **R. Carton: L'Expérience physique chez Roger Bacon** (Etudes de philosophie médiévale, II). Paris (J. Vrin), 1924. —

2. **R. Carton: L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon** (Etudes de philosophie médiévale III). Paris (J. Vrin) 1924.

Die Etudes de philosophie médiévale, unter der Leitung des Pariserprofessors Stephan Gilson, haben bereits kraftvoll eingegriffen in die historische Forschung und Darstellung mittelalterlicher Geistesgestalten. Alle Anerkennung! Wenn sie auch in der endgiltigen Wertung mittelalterlicher Geisteserzeugnisse andern Prinzipien huldigen als wir, so ist doch ihr Kritikurteil über die großen Einzelprobleme unvergleichlich

objektiver und richtiger und gerechter als die ältere deutsche Geschichtskritik vor dem bahnbrechenden Friedrich Überweg. Und sie ist es, weil sie auf wirklichem *Quellenstudium* beruht.

1. In *Raoul Carton* fand Roger Bacon, ohne Zweifel eine der merkwürdigsten Gestalten des 13. Saeculums, einen warmen, verständnisvollen, gewandten Darsteller seiner Methode. In einem ersten Bande von 189 Seiten, der hier vor uns liegt, will er uns Bacons *physische Methode* entwickeln. Was über Roger Bacon bisher bereits geschrieben wurde, wird in dem Vorworte erwähnt und teilweise auch gewertet (7-12) und dann ein übersichtliches Verzeichnis der Werke Bacons (12-14) beigefügt. Mit Mandonnet teilt Verf. das *Speculum Astronomiae*, das man lange Albert dem Großen zuschrieb, Roger Bacon zu (164). Das Hauptthema wird in drei Kapiteln abgewickelt: *I. Das Experiment als einzige Quelle des sicheren Wissens* (21-57); *II. Die Experimentalmethode in ihrem Wesen und wissenschaftlichen Charakter* (59-134); *III. Die Experimentalwissenschaft als Königin aller Wissenschaften* (135-165).

Man kann die Werke eines Autors ausgezeichnet kennen — das ist hier sicher der Fall —, und denselben in vielen Punkten doch falsch interpretieren. Bei Bacon liegt diese Gefahr umso näher, als er selber eigentlich gar keine Theorie über die Methode aufgestellt hat. Der Darsteller muß also aus Beispielen und vagen Äußerungen selber eine Theorie konstruieren, wenn er von einer baconschen Methodenlehre sprechen will. Mit welcher Meisterschaft R. Carton bei Bacon das getan hat, das ist bewunderungswert. Sie erklärt uns aber auch manche ganz erhebliche Schwächen seiner Beurteilung der baconschen Methode. Er hat in Bacon vielleicht vieles gefunden, an was Bacon selber gar nie gedacht hat.

Dennoch ist der *Grundgedanke* der Darstellung: Zurückführung alles sicheren Wissens auf *Erfahrung*, und der Erfahrung auf das *Experiment* und dieses auf die göttliche Illuminatio (133-34) durchaus richtig. Gewiß, R. Carton schätzt Bacon sehr hoch ein, teilweise zu hoch. Er verteidigt ihn gegen Duhem, Bacon hätte selbst keinen Begriff gehabt vom Experiment (122 ff.). Aber infolge gründlicherer Studien seiner Werke hält er ihn weder für einen großen *Erfinder* (84), noch für einen tüchtigen *Aristoteleskenner* (101), noch mit Charles, Humboldt und Renan für das *große Genie* des Jahrhunderts (122). Es war Selbstüberschätzung bei Bacon, wenn er sich für den einzigen oder besten *Experimentator* seiner Zeit hielt (120; 179). Milde und zu milde beurteilt er Bacons Stellung zur *Magie*, die ihm sehr wahrscheinlich eine kirchliche Maßregelung zugezogen hatte. Die Theorie Bacons vom Einflusse der Gestirne auf alles Irdische, wobei er sogar in unglaublich kühner Weise die Empfängnis Christi auf Merkur zurückführte, ist absolut nicht Gemeingut der großen Theologen jener Zeit (144-45). Warum P. Höver O. Cist. indirekt getadelt wird, weil er den thomistischen Begriff der Materie gegen den baconschen verteidigt hat (9; 68), ist mir nicht klar. Tragen nicht alle Historiker — Carton nicht ausgenommen — ihre Ideen in die Wertung der Probleme hinein? Ist das den Thomisten allein nicht gestattet?

Sehr weit gehen unsere Ansichten in einem wichtigsten Punkte aus-

einander. War Bacon auch **Metaphysiker** oder nur Empiriker? Das erstere behauptet Carton gegen Duhem, Prantl, Hauréau und meine Wenigkeit (33; 45; 74; 104). Darnach wäre Bacon wohl Gegner des leeren (!) syllogistischen Verfahrens seiner großen Gegner gewesen, aber nicht der Metaphysik (33), die er vielmehr mittelst deduktiv-induktivem Schließen mit der *Physik* verbunden hätte (116-118) und damit das *Universale* mit dem Singularen (130-132).

Es sei zum voraus nur bemerkt, daß Bacon von Deduktion und Induktion überhaupt nie spricht. Sehr bezeichnend! Ferner haben weder Duhem noch ich Bacon jedes schließende Verfahren abgesprochen. Wohl aber behaupteten wir, daß dieses bei ihm sich immer nur auf *Geschehnisse*, auf Konstatierungen von Tatsächlichem beziehe, mit andern Worten, daß das deduktiv-induktive Schließen *ad universale* metaphysicum sich nicht finde — wissenschaftlicher Syllogismus. — Zur Klärung folgendes.

a) Das **metaphysische Schlußverfahren** steigt, die Abstraktion vorausgesetzt, von den Erfahrungstatsachen zu dem innerlich notwendigen Gesetze hinauf — universale quidditativum. Es wurzelt in der *quiddativen* Erkenntnis der Dinge, ohne welche von Metaphysik überhaupt nicht die Rede sein kann. Dieses Schlußverfahren, d. h. die *Deduktion* als Schluß vom einzelnen zum allgemeinen und wieder die *Induktion* als Schluß vom einzelnen zum allgemeinen, habe ich Bacon abgesprochen und spreche ich ihm heute noch ab. Wie hätte er sonst — und Carton gibt das merkwürdigerweise wieder selber zu (21; 31; 69; Expérience mystique 91[2]) — das *Universalienproblem* als ein knabenhaft lächerlich unnützes bezeichnen können und zwar gleichviel, ob man es vom logischen oder metaphysischen Standpunkt aus beurteile. Übrigens hat Bacon von Metaphysik und ihrer Beziehung zur Logik überhaupt nichts verstanden. Den besten Beweis leistet sein spät verfaßtes Compendium Studii Theologiae, wo er von den zehn ersten Büchern der aristotelischen Metaphysik stets wiederholt: «liber est totus logicus.» Selbst Rashdall ist bei dieser enormen Ideenverwirrung zur Überzeugung gekommen, daß Bacon die aristotelische Metaphysik nicht selbst, sondern nur aus ganz dunklen Auszügen gekannt, und *das* zu einer Zeit, wo dieselbe von den großen Scholastikern bereits längst einzeln erklärt worden war. Bacon war *kein Metaphysiker*. Das war seine schwächste Seite!

b) Dennoch redet auch Bacon von einem Schlußverfahren. Das war aber das **rein empirische Schließen** von intuitiv geschauten, experimentierten *Geschehnissen* zu weitern *Geschehnissen* — also nicht zu innerlich notwendigen, allgemeinen Gesetzen, nicht zu Kausalgesetzen, nicht zum universale quidditativum. Allda, wo Bacon von *allgemeinen species* spricht, redet er von ihnen nur — Carton muß es selber zugeben —, insofern sie in der physischen Welt mit den species singulares physisch verbunden sind und zusammen geschaut werden (110); allda, wo er von *Ursachen* (115), von *Gesetzen* der Lichtstrahlen, von *mathematischen Gesetzen* spricht (93 ff.), redet er immer nur von ihnen im *angewandten* Sinne, d. h. insofern sie in dieser konkreten Welt tatsächlich vorhanden sind, gemessen und experimentell geschaut, auf weiteres Geschehen schließen

lassen. Er bewegt sich immer nur in der Ordnung des *Geschehens*, hat nur die sogenannten rein *empirischen Gesetze* im Auge. Wie eklatant bestätigt Carton selbst wieder indirekt unsere Auffassung, wenn er von Bacons Universale sagt : « L'universalité scientifique c'est une collectivité de faits » (132), « une succession des phénomènes », eine Wiederholung des Geschehens (ib.). Statt des Universale metaphysicum, d. h. in essendo, haben wir bei Bacon nur das Universale *in fieri*.

2. Mit Recht betont der Autor, daß es bei Bacon, außer der soeben besprochenen Sinneserfahrung eine zweite, viel wichtigere, die *mystische*, die in der göttlichen Erleuchtung erworbene gibt. Ihr widmet R. Carton einen zweiten Band von 376 Seiten.

In einem *ersten Teil* (13-172) will er vorläufig nur die baconsche *göttliche Erleuchtungstheorie in sich, ihrem Inhalte nach* darstellen : Arten (c. 1), Notwendigkeit (c. 2), Bedingungen und Bedeutung (c. 3) und Ziel der göttlichen Erleuchtung (c. 4) ; in einem *zweiten Teile* (173-350), « illuminations et expérience », will er dann die drei Arten der göttlichen Erleuchtung : die allgemeine — Gott als intellectus agens — (c. 1), die innere übernatürliche (c. 2 und 3) und die durch die Tradition auf uns gekommene göttliche Uroffenbarung (c. 4) in ihrer Beziehung zum menschlichen Wissen eingehender darstellen.

Das Buch ist reich an historischen Notizen allgemeineren Charakters über das 13. Jahrhundert, reich an feinen Analysen und interessanten Einzeldarstellungen der fragmentarischen Elemente Bacons über den Gegenstand. Dagegen erscheint uns die Darstellung, vielleicht infolge unserer unvollkommenen Kenntnisse der französischen Sprache, die aber sonst bekanntlich gerade durch ihre schlichte Einfachheit in solchen historischen Arbeiten anspricht, öfter dunkel, kompliziert und die Verbindung der einzelnen Teile weniger einleuchtend.

Sachlich konzentriert sich Cartons Auffassung in der Annahme einer dreifachen verschiedenen Illumination bei Bacon, die bisher fälschlich von den Historikern auf *eine* oder *zwei* reduziert und durcheinander geworfen wurde (68-69 ; 364).

a) Die *allgemeine* göttliche Erleuchtung, die jedem Menschen absolut notwendig ist, um etwas zu erkennen (94-114), die Gott als Intellectus agens zukommt und den Augustinern gemeinsam war (33), immerhin mit dem Unterschied, daß Bacon, entgegen den übrigen Augustinern, neben Gott keinen persönlichen Intellectus agens annahm, um die Harmonie von Glaube und Wissen in Gott stärker zu verankern (190-191). Diese Erleuchtung gehört in die *philosophisch-natürliche* Erkenntnisordnung hinein (33 ; 160) und gibt derselben in den rationes aeternae, als principium quo der Erkenntnis (180), ihre Notwendigkeit und Universalität (105 ; 112).

b) Die *innerliche* — interior — göttliche Erleuchtung. Von der vorigen absolut verschieden, weil *übernatürlich* (50-51), umfaßt sie alle Spezialerleuchtungen der Christen und Heiden (43-45), der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten (44 ; 55-57), um den Glauben zu pflanzen (159 bis 160) ; vor allem spendet sie *Sicherheit*, weswegen sie experientia ist (62-63) ; für die philosophischen Wahrheiten ist sie — so meint Carton —

nur moralisch notwendig (89) in ihrer letzten höchsten Hinordnung zu Gott, während der Verstand an sich, aus sich sicher natürlich-experimentelle Wahrheiten erkennen kann (89). Vorzüglich auf Bonaventura gestützt (219; 222), unterscheidet Bacon im Aufbau dieser inneren Erleuchtung sieben Grade, von denen der erste dann doch wieder rein philosophisch-natürlich ist, nämlich: die illuminationes pure scientiales (214 ff.).

c) Die *Uroffenbarung* als göttliche Erleuchtung enthielt die volle Wahrheit (344 ff.), die *natürliche* und *übernatürliche*, und ist daher die Grundlage alles menschlichen Erkennens, des natürlichen und übernatürlichen durch die Tradition (39-41). Zum übernatürlichen Ziele und seiner Ordnung (153-159) war sie nach dem *Sündenfall*, und wegen ihm, also *moralisch* notwendig (90); für die natürlich-philosophische Ordnung ist sie erst recht absolut notwendig, wie die Flügel dem Vogel zum Fliegen (91 ff.), denn aus sich ist der Mensch radikal impotent, etwas zu erkennen (92).

Mit dieser Ableitung alles menschlichen Wissens aus der Heiligen Schrift und dadurch von Gott ist Bacon ein *typischer* Vertreter des 13. Jahrhunderts, denn erst der Fortschritt der folgenden Zeiten sollte das menschliche Wissen selbständiger aus den Dingen gestalten (170-172).

Wir beginnen unsere Kritikbemerkungen im engen Anschluß an den letzten Gedanken. Merkwürdig! War es nicht Thomas, den Bacon so heftig bekämpfte, der schon im 13. Jahrhundert mit seiner Abstraktion aller natürlichen Erkenntnisse aus der Sinneswelt jene selbständigere Erkenntnis aus den bloßen Dingen begründete? Ist das Carton unbekannt? Bacon, ein Typvertreter des 13. Jahrhunderts! Wie oft ist dieses Lied seit Charles gesungen worden, zumal da, wo es sich um Schattenseiten Bacons handelte, um ihn damit zu entschuldigen. Und doch ist historisch nichts unrichtiger als das. Mit welcher Vehemenz hat er alle seine großen Zeitgenossen in und außer seinem Orden bekämpft? In welchem Gegensatz stand er zu ihnen durch seinen übertriebenen Experimentalismus, seine extravagante Sterndeuterei? Gerade mit seiner Theorie: *Alles Wissen ist in der Heiligen Schrift enthalten*, ist er nicht bloß unvergleichlich rückständiger als der Thomismus, sondern auch als die großen Vertreter seines Ordens, der Augustiner des 13. Jahrhunderts. Keiner hat unseres Wissens diese gleiche engherzige, altjüdisch-alexandrinische Theorie verteidigt. Rückständig ist er den übrigen Augustinern gegenüber auch darin, daß er jeden *persönlichen* Intellectus agens leugnet und nur Gott als solchen annimmt und im abgeleiteten Sinne die Engel. Damit hat er die *Selbständigkeit* des menschlichen Wissens unvergleichlich niedriger eingeschätzt als die meisten zeitgenössischen Augustiner. Allerdings bedurfte er infolge seines *empirischen Intuitionismus*, den Carton bei mir und andern mißverstanden hat, keines Intellectus agens im persönlichen Sinne. Bacon ist zwar, wie Carton ganz richtig sagt, *kein Ontologist* (197 ff.), denn der Verstand schaut die Dingformen nicht direkt in Gott. Aber er schaut sie unter den Strahlen des göttlichen Lichtes in den *Erfahrungsdingen* selbst, im Experiment, und er schaut sie als Abbilder der rationes aeternae. Hierin liegt sein *empirischer Intuitionismus*, weswegen er der *Abstraktion* und des

abstraktiven syllogistischen Verfahrens und der *Metaphysik* gar nicht bedurfte. In diesem Sinne habe ich in einem von Carton häufig zitierten Artikel bei Bacon von Intuitionismus gesprochen und ich halte die These auch jetzt noch aufrecht. Nebenbei sei hier noch weiter bemerkt, daß ich nicht glaube, Bacon hätte die Notwendigkeit der Offenbarung für die übernatürliche Ordnung gleich aufgefaßt wie Thomas (90), da er sie eigentlich nur der *Erbsünde* zuschreibt. Dagegen hat Carton recht, wenn er meint, Bacon hätte die Tragweite der Erbsünde eher akzentuiert als abgeschwächt (79 [2]). Dasselbe ist bei Duns Scotus der Fall, dessen Opusculum « De rerum principio » (207 [5]) ich nicht für echt halte.

Damit kommen wir erst zur Hauptfrage. *Vermag der menschliche Verstand nach Bacon ohne göttliche Offenbarung und besondere göttliche Erleuchtung sichere Wahrheiten zu erkennen*, oder ist Bacon ein Fideist und *Traditionalist* ? Im letzteren Sinne ist er von mir und andern interpretiert worden. Carton hat die Frage in dem Sinne bejaht : der Verstand vermag nach Bacon ohne Glauben aus sich sichere experimentelle, also natürliche philosophische Wahrheiten zu erkennen ; nur bedarf er zu ihrer Zurückführung auf die höheren und höchsten Gründe des übernatürlichen Lichtes (89). Bacon ist kein eigentlicher Skeptiker. Er huldigte nur einer klugen gesunden Skepsis bezüglich der größeren, tieferen Wahrheiten (116-118).

Das ist meines Erachtens ganz unhaltbar. Erklärt er doch von seiner Experimentalwissenschaft, der tiefsten und sichersten aller philosophischen Wissenschaften, daß sie ohne göttliche Erleuchtung auch bezüglich des Körperlichen, also des Niedrigsten nicht Sicherheit biete : « non plene certificat de corporalibus. » Und erklärt er in seinem Hauptwerk : nach der Erbsünde irrt der Mensch auch in den Einzelwahrheiten, « in singulis ». Wie wenig haltbar Cartons Unterscheidung zwischen großen und kleineren Wahrheiten ist, zeigt Bacons Erklärung in der Moral : « Nemo enim scit veraciter et sufficienter naturam unius rei *minimae*. » Bacons Vergleich : die Uroffenbarung wäre zum menschlichen Wissen ebenso absolut notwendig wie dem Vogel die Flügel zum Fliegen — offenbar handelt es sich hier nicht bloß um eine moralische Notwendigkeit —, hat auch Carton nicht befriedigend zu erklären vermocht (116). Auch die Erklärung : « Quilibet potest per se experiri, quod *nihil* primo ab homine invenitur, quod sit de potestate philosophiae », kann nicht im Sinne Cartons gefaßt werden (91).

Der tiefere Grund dieser philosophischen Skepsis liegt in einer ganz andern Auffassung von *Glaube* und *Wissen*, von *natürlicher* und *übernatürlicher* Wahrheitsordnung bei Bacon, als wie Carton sie ihm zuschreibt. Eine kurze Skizze möge das beleuchten.

1. Oberster Satz bei Bacon, der unleugbar feststeht : alle Wahrheiten, auch die philosophischen, waren in der *Uroffenbarung* niedergelegt und befinden sich jetzt noch formell oder virtuell in der *Heiligen Schrift*.

2. Alles, was seit Anfang der Welt Wahres erkannt wurde, auch von den griechischen Philosophen, entstammt der Heiligen Schrift und ist durch die *Tradition* auf uns gekommen ; von ihr sagt Carton selbst : « La tradition du savoir, sans laquelle il n'y a point de connaissance possible »

(32). Die ganze wahre Philosophie ist somit geoffenbart wie die Glaubensmysterien und auch aus der Offenbarung durch die Tradition allein uns erreichbar. Daher Bacons scharfe Zensur gegen die heidnische Philosophie oder Philosophie an sich, d. h. jene, die nicht den Glauben zur Voraussetzung hat: « philosophia secundum se ducit ad caecitatem infernalem et ideo oportet, quod secundum se sit tenebrae et caligo. »

3. Daher hat die Unterscheidung von philosophischen oder *natürlichen* und *übernatürlichen* Wahrheiten bei Bacon einen ganz andern Sinn als wie bei uns: *beide sind bei ihm geoffenbart und durch die Offenbarung von uns erkannt*; ein *formeller* Unterschied ist zwischen beiden nicht, sondern nur ein gradueller, indem philosophisch jene geoffenbarten Wahrheiten genannt werden, die in der sichtbaren Natur eine *Erklärung*, ja, den Glauben an dieselbe vorausgesetzt, sogar einen Beweis finden, allerdings auch wieder nur unter dem Einfluß der göttlichen Erleuchtung. Daher Bacons stetige Erklärung: « Tota sapientia continetur in sacris litteris, licet non totaliter explicatur; sed eius *explicatio* est ius canonicum cum philosophia » (Op. tert. c. 24).

Aus dem Gesagten erhellt, daß Bacon doch ein *Traditionalist* ist, der der Vernunft als solcher jedes eigene Erkennen abspricht, also die Philosophie im eigentlichen Sinn leugnet, da er alles Wissen auf die Uroffenbarung und die aus ihr durch Tradition abgeleiteten Wahrheiten zurückführt, und die wir aus beiden mittelst innerer und äußerer göttlichen Erleuchtungen erkennen. Diese Erleuchtungen sind von seiten Gottes, da ihr Gegenstand immer Glaubenswahrheiten bildet, nicht wesentlich verschieden, sondern nur von seiten der Wahrheiten, und auch da besteht der Unterschied nur darin, daß von den geoffenbarten Wahrheiten — das sind sie alle — die einen in der Natur eine Erklärung finden, die andern nicht. Der Unterschied zwischen *natürlicher* und *übernatürlicher* Ordnung ist also bei Bacon kein wesentlicher, sondern nur ein rein akzidenteller, weil alle Wahrheiten im Grunde geoffenbart, d. h. *Glaubenswahrheiten* sind. Carton hat Recht, daß er zwischen Uroffenbarung und Gott, als Intellectus, wie zwischen zwei verschiedenen Erleuchtungen unterscheidet. Die dritte aber, nach Carton die *interior*, ist von den beiden andern nicht wirklich verschieden. Carton hat dafür faktisch den Beweis nicht geliefert (48-54). Bacons Erklärung von Glaube und Wissen bedeutet: Harmonie beider auf Grund der Identifizierung beider, d. h. Aufhebung des natürlichen Wissens. Und der Grund seines Irrtums lag in der Idee: *die Heilige Schrift ist Quelle aller Wahrheitserkenntnisse!*

G. M. Manser O. P.

Reinstadler: Elementa Philosophiae Scholasticae. Editio 11ᵃ et 12ᵃ. Vol. I (xxviii u. 552 pag.). Vol. II (xx u. 566 pag.). Friburgi Brisg. (Herder u. Cie.), 1923.

Diese nach der vorhergehenden so rasch notwendig gewordene neue Auflage von Reinstadlers Elementa ist ein Beweis für die Beliebtheit, deren sich dieses pädagogisch ausgezeichnete Handbuch der scholastischen

Philosophie mit Recht erfreut. Der Verfasser hat sich die Mühe gegeben, diese neue Auflage durch nicht wenige Verbesserungen und Ergänzungen zu bereichern. So ist in der Kriteriologie die Widerlegung der gegnerischen Systeme einer eingehenden Neubearbeitung unterzogen worden, dem Relativismus wurde ein eigenes ausführliches Kapitel gewidmet, die Abschnitte über die Realität der Außenwelt und den Erkenntniswert der Vernunft sind klarer gefaßt worden. In der Kosmologie ist besonders die Raumlehre reichlich ergänzt worden, wobei der Einfluß von Nys (La Notion d'Espace) maßgebend war. Ob Verfasser des letzteren Auffassung über den Raumbegriff und die Möglichkeit einer absoluten Bewegung im leeren Raum sich zu eigen machte, könnten wir nicht mit Sicherheit feststellen. Die Universalienlehre wurde von der Kriteriologie in die Anthropologie verwiesen. Im selben Teil wurde aus Rücksicht auf die Probleme der Geistes- und Willensbildung manches hinzugefügt oder ausführlicher behandelt. In der Ethik betreffen die wichtigeren Ergänzungen den Kommunismus und Bolschewismus, die Schulfrage, die religiöse Freiheit und das Weltfriedensproblem. Überall macht sich das Bestreben geltend, diese neue Auflage inhaltreicher, interessanter und pädagogisch zweckmäßiger zu gestalten. Wir wünschen ihr den besten Erfolg.

Freiburg. *P. Meinrad M. Morard* O. P.

Alfons Lehmen S. J.: Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. Erster Band. Logik, Kritik, Ontologie (XVI und 458 pag.). 5. u. 6. verbesserte Auflage. 10–12 Tausend. Herausgegeben von Karl Frick S. J. Freiburg i. Br. Herder u. Cie., 1923.

Bei dieser Neuauflage des sehr verbreiteten und sehr geschätzten Lehrbuches von Lehmen, hat es der Herausgeber möglichst in seiner bisherigen Fassung zu erhalten gesucht. An manchen Stellen sind Kürzungen vorgenommen worden. Auch wurde hin und wieder die Ausdrucksweise klarer gestaltet. Wir machen natürlich alle Vorbehalte bezüglich der in der Ontologie sich geltend machenden suarezianischen Lehrrichtung. Dies hindert uns aber nicht, die bewährte Vorzüglichkeit dieses Werkes anzuerkennen. Speziell die Logik und Kritik bilden eine für Anfänger ausgezeichnete Einführung in die einschlägigen Probleme und in deren aristotelische Lösung.

Freiburg. *P. Meinrad M. Morard* O. P.

Fr. Dessauer: Leben — Natur — Religion. Bonn (Fr. Cohen) 1924 VIII u. 140 pag.).

In vornehmer, Vertrauen erweckender Sprache, so ganz jenseits aller Polemik, nur zur Hilfe, nicht im Geiste eines unleidigen Raisonnements ist dieses Büchlein geschrieben — von einem Manne, der nicht als Kritiker, der als Arzt zu der modernen Welt kommt, seine geistige Diagnose stellt, um dann in schonender, verstehender Art aus dem modernen Leben heraus mittels einer modern-wissenschaftlichen Naturbetrachtung den für unsere

moderne Zeit passendsten Weg zu finden in eine andere, eine Über-Welt und Über-Wirklichkeit. Gut, daß es gerade ein Mann der modernen Naturwissenschaft und Technik ist, der hier als Wegweiser auftritt. Ihm wird, so darf man hoffen, die moderne Welt, der Naturwissenschaft, Technik und Industrie ja alles ist, noch am ehesten Glauben und Vertrauen schenken.

Mit dem ganzen Rüstzeug modernster Naturwissenschaft ausgestattet, tut Verf. in sehr interessanten logischen Überlegungen dar, daß auch für den exaktesten Naturforscher nicht nur Raum bleibt für Wirklichkeiten höherer und höchster Art, sondern daß die Naturwissenschaft, wenn sie wissenschaftliche Natur*erklärung* sein will, ohne die Annahme solcher Wirklichkeiten gar nicht auskommt, daß die « Nur-Schlüsse », wie er sie nennt, die einseitig nur das gelten lassen, was sich « exakt » feststellen läßt, selbst vom Standpunkt des Naturforschers aus unberechtigt und unhaltbar sind, daß es im Gegenteil auch für den Naturforscher Prozesse gibt, die sich rein naturgesetzlich nicht restlos bestimmen lassen. Eben vom « Standpunkt der naturwissenschaftlichen Schulung » aus kommt er so schließlich zu der Alternative: entweder auf eine befriedigende Erklärung der auch für den Naturforscher existierenden letzten Gegebenheiten zu verzichten, oder aber den Schluß auf eine Wirklichkeit fremder Art zu vollziehen, eine Wirklichkeit, die er schon früher einmal Gott genannt hat und die die naturwissenschaftliche Wirklichkeit einhüllt.

Man kann ruhig sagen, daß die Art und Weise, wie Verf. hier ein altes Problem neu beleuchtet und seiner Lösung entgegenführt, originell und neu ist, ohne deshalb mit jeder einzelnen seiner Aufstellungen ohne weiteres einverstanden zu sein. Jedenfalls bedeutet das Büchlein, dem noch ein 45 Seiten umfassender Anhang über die verschiedensten im Laufe der Darstellung berührten Teilprobleme beigegeben ist, einen wertvollen Beitrag zur neuesten christlichen Naturphilosophie.

Freiburg. *P. Heinrich Christmann* O. P.

Ernst Michel: Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch. Jena (Diederich) 1923.

« Dieses Buch ist herausgewachsen aus den drei katholischen Sonderheften der Monatszeitschrift ‚Die Tat' » (Vorwort). In drei Gruppen von Aufsätzen: « Leben im Glauben — Ausbreitung in der Hoffnung — Erneuerung in der Liebe » wird die Wirklichkeit in der Kirche geschildert. Eine kurze Angabe des Hauptgedankens wird am besten die Geistesrichtung der einzelnen Autoren wie des ganzen Buches zeigen.

Das Vorwort (von E. Michel) bezeichnet das Buch als « einen Aufbruch aus der innerkirchlichen Verhärtung, eine Beendigung der heidnischen Idealisierung der Kirche und der Verabsolutierung ihrer Formwelt ».

J. Peregrinus erklärt « die Wirklichkeit des katholischen Glaubens (3-20). Er verteidigt gegenüber den Ungläubigen die Notwendigkeit der Anerkennung eines Absoluten und der Annahme der Offenbarung. Aber der Glaube des Katholiken ist nicht « bloß ein stumpfes, gutmütiges, geistesträges Hinnehmen der Offenbarung, das simple Fürwahrhalten einer

von der Kirche vorgelegten Lehre », er ist vielmehr « ein von unbedingter Wahrhaftigkeit, Ehrfurcht, Demut, Liebe, Hochsinn getragenes Ja zu dem in seiner Kirche durch den Sohn sich offenbarenden Gott » (17). Der Katholik glaubt letzten Endes, « weil sich Gott in seiner Offenbarungsherrlichkeit *meiner* Seele selbst überwältigend bezeugt », « der katholische Glaube ist seinem tiefsten Wesen nach .... Gnade » (20). In der Ausführung wird die katholische Begründung des Glaubens verbunden mit dem Hinweis auf die Erfahrung des Geistes Christi und Gottes. Die Begründung der Notwendigkeit des Glaubens aus der übernatürlichen Bestimmung des Menschen fehlt : der Glaube erscheint als notwendig, um den « lebendigen Gott » zu erfassen, « er sproßt, von Gott allein erweckbar, aus meiner naturhaften Empfänglichkeit für Gott heraus » (10). Die « Wirklichkeit » des katholischen Glaubens kommt also nur sehr unvollkommen zum Ausdruck.

J. Wittig ist mit zwei Aufsätzen vertreten. Der erste behandelt « *das allgemeine Priestertum* » (21-43). Ich glaube ruhig behaupten zu können, daß jeder Leser dieses Artikels den Eindruck gewinnt, nach Wittigs Auffassung sei das Priestertum allen Christen gemeinsam, die Hierarchie dagegen nur positiven Rechtes. Nach Wittig ist das Priestertum in der Gottessohnschaft eingeschlossen. Wenn darum Christus denen, die ihn aufnahmen, die Macht gab, Kinder Gottes zu werden, « gab er ihnen eine Macht, *in der alle Priestermacht eingeschlossen* und tausendmal übertroffen war » (24). Dieses Priesterliche, « das in der von Jesus übermittelten Gotteskindschaft oder Gottessohnschaft lag » (25), wirkte später « im übertragenen Amt » (episcopi, presbyteri). « Man begann, es für nützlich zu halten, Christum, dessen Wesen und Amt ganz allein durch den Namen « Sohn des lebendigen Gottes » erschöpfend gekennzeichnet werden konnte, nun auch als Priester hinzustellen, nicht so, daß etwas hinzugedichtet worden wäre, sondern so, daß eine in der Gottessohnschaft enthaltene Teilwahrheit hervorgekehrt wurde » (26). Offenbar dehnt Wittig den *katholischen* Gedanken, daß Christus als *wesenhafter* Gottessohn auch der berufene Hohepriester der Menschheit ist, auch auf die bloß *adoptive* Gotteskindschaft aus. Deswegen gilt ihm auch « der Christ, aus Gott geboren » als « wahrhaftig und im eigentlichen Sinne Priester » (28). Ebenso « mußte sich die Feder finden, die es niederschrieb, daß das Christengeschlecht ein .... priesterliches Geschlecht sei, ... in Wahrheit und in der Fülle der Wirklichkeit » (27).

Diesem allgemeinen Priestertum steht gegenüber das « Amts- » oder « Weihepriestertum ». Es war « die natürlichste und verstehbarste Sache vor der Welt », schreibt Wittig, « daß innerhalb des priesterlichen Geschlechtes der Christen für die Verwaltung der heiligen Geheimnisse .... einzelne Männer besonders geweiht wurden » (28). « Als Augustin über das allgemeine Priestertum schrieb, war es schon so weit, daß man nur das Amtspriestertum für das eigentliche Priestertum hielt » (33). Demgegenüber lehrt Wittig : Wie « der gewöhnliche Amtspriester ein wahres Priestertum hat, auch wenn er nicht alle Gewalten des bischöflichen Priestertums besitzt », « so etwa ist der gewöhnliche Christ kraft des allgemeinen Priester-

tums wahrhaftiger Priester, auch wenn er nicht alle Gewalten des Amtspriesters besitzt » (34).

Wie stehen sich nun « allgemeines » und « Amts »-Priestertum gegenüber ? Im Wesen sind sie völlig gleich ; denn « das Priestertum ist nicht so sehr eine ihm besonders erteilte Macht, sondern eine Folge des neuen Lebens, das in ihm ist. .... Darin sind sich Amtspriestertum und allgemeines Priestertum völlig gleich » (36). Nach Wittig bringt « auch der priesterliche Laie beim eucharistischen Opfer dem Vater den Leib und das Blut seines Sohnes dar, ebenso wahrhaft, wirklich, unmittelbar wie der Amtspriester. Der Amtspriester hat dabei nur das besondere Amt (!), diese Opfergabe zu bereiten, die Konsekrationsgewalt » (36). In der Sakramentenspendung gehört nur die *öffentliche* Sakramentenspendung zum Amtspriestertum (37). Es erscheint Wittig als « ein ganz aufregender und beglückender Gedanke, daß jeder Christ lebendigen Glaubens eine wahre Absolutionsgewalt haben soll, wenn auch in der engen Beschränkung auf die gegen ihn selbst begangenen Sünden » (37). « Wenn das Amtspriestertum in manchen Aufgaben, die auch Aufgaben der Laien sind, Führung und Hauptarbeit übernehmen muß, so ergibt sich dies aus einer zu großen Zurückhaltung der Laien in dieser Richtung » (40). Wo Amtspriester fehlen und ihre Funktion nicht durch Laien vertreten werden kann, da gilt das ‚Supplet Ecclesia' » (!).

Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, wie irreführend solche Äußerungen wirken müssen. Warum denn nicht deutlich erklären, daß das « Amtspriestertum », die Hierarchie *göttlicher* Einsetzung sei, übernatürliche Gewalt besitze ? Kennt denn Wittig die *katholische* Erklärung des « allgemeinen » Priestertums nicht, oder wenn ja, warum bekämpft, benörgelt und entstellt er sie ?

In ähnlichen Gedankengängen behandelt *Wittig* an anderer Stelle « *Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele* » (189-210). Schon der Titel läßt die Kirche als Produkt der Gläubigen, Selbstauswirkung der christlichen Seele, erscheinen. Wie alles, was auf Erden geschieht, Körperbildung der Seele ist (190), wie die « Gemeinschaft » notwendige Offenbarung der Seele, der lebendige Körper der Seele ist (190), so kam auch mit der Predigt und Übung der Liebe eine neue Gemeinschaft (192 f.), die Kirche. « Sie war da, wie selbstverständlich aus dem neuen Leben der Seele hervorgewachsen, das neue Leben selber darstellend und darbietend. Sie war da, nicht nach Juristenbegriff begründet, nicht mit kluger Berechnung organisiert. Sie wuchs aus den neuen, vollebigen Seelen hervor und war lauter Leben. Lauter Leben, das sich verkörpern muß, um auf der Erde wirksam zu werden » (193). In diesem Sinne hätte auch Christus die Kirche gegründet. « Aus den von ihm neugeschaffenen Seelen wächst die Kirche heraus. Indem er das neue Leben begründete, begründete er die Kirche .... Aus dem neuen Leben heraus, aus den neugeschaffenen Seelen, organisierte sie sich » (195). Darum ist auch das Leben das Wesen, die Seele das Maß der Kirche (196 ff.).

Wittig bemerkt, mit diesen seinen Ausführungen eine bloß juristische, rein historische Auffassung der Kirche bekämpfen zu wollen (194 f.): Es schwebt ihm die katholische Lehre von der « anima Ecclesiae » vor Augen.

Gut, aber wozu denn diesen katholischen Gedanken in so verzerrter Darstellung? Warum nicht betonen, daß *Christus* durch das Wirken seiner Gnade immerfort aufs neue seine Kirche ausbaut, aber durch die Kirche selbst? Warum hebt Wittig vor allem nicht hervor, daß *Christus selbst* ein Institut gegründet, mit äußerer Organisation und inneren Lebenskräften? Warum nicht bemerken, daß *Christus* durch diese *seine* Tat dem naturgemäßen Bedürfnis der Menschen entgegenkam, daß er selbst jene « Gemeinschaft » verwirklichte, welche die christlichen Seelen allein aus sich selbst *nicht* verwirklichen können? So muß Wittig es sich selbst zuschreiben, daß man seine Ausführungen als einen Vorstoß gegen die katholische Lehre von der göttlichen Stiftung der Kirche auffaßt.

Jos. Weiger behandelt das Thema vom *inneren* und *äußeren Sein der Kirche* (44-51; 211-219). Das innere Sein der Kirche ist der Glaube an Christus. « Das Leben der Kirche heißt Christus. Christus .... ist die Urerfahrung des Christentums, der Inhalt seiner Urerfahrung; die Form, in der die Menschheit ihren kommenden großen Inhalt, Christus, erfahren sollte, war die religiöse Gemeinschaft » (48). Über das äußere Sein der Kirche erfahren wir sehr wenig. Weiger spricht von der Katholizität der Kirche, aber im Sinne Försters, den er bekämpft. So schreibt er: « Das äußere Sein der Kirche leidet unter zwei schweren Einbußen, dem Verlust des Orients und des germanischen Nordens, das bedeutet Verlust der östlichen und nordischen Geistigkeit » (214). Wirklich? Lebt denn in der katholischen Kirche der Geist der großen griechischen Kirchenväter nicht mehr fort? Hat das « germanische » Element nicht gerade in der katholischen Kirche seine wahre und beste Entfaltung gefunden, während es unter dem Einfluß des Protestantismus in verschiedener Hinsicht zu einer weltverhaßten Karrikatur geworden ist? Übrigens besteht die Universalität der Kirche nach *katholischer* Auffassung nicht in der Übernahme jedweder « Geistigkeit », sondern in der *Ausbreitung* und Verwirklichung der *einen Kirche Christi* auf dem ganzen Erdenrund, in der kirchlichen Lebensgemeinschaft der Gläubigen und der Hirten.

Nach Weiger bestände das Sein der Kirche im Glauben an Christus und der universalen Annahme oder Aufnahme der verschiedenen « Geistigkeiten ». Will der Verfasser behaupten, damit die *katholische* Lehre vom inneren und äußeren Sein der Kirche wiedergegeben zu haben?

K. Neundörfer schreibt über « *Recht und Macht* in der Kirche » (52 bis 63). Gegen Sohm und Heiler verteidigt er « die Entwicklung, die letzten Endes zu unserem Codex juris canonici führte, als eine innerlich berechtigte und von Gott gewollte » (58). Aber er « verkennt » auch nicht die Gefahren, die damit verbunden sind, « nämlich einer falschen Vergöttlichung und einer falschen Verweltlichung des Kirchenwesens, des Integralismus und Legalismus » (62). Gegen diese beiden Richtungen richte « sich darum mit Recht der Widerspruch einer katholischen Bewegung, die zwar Kirchenrecht und Kirchenmacht bejaht, aber nicht als Selbstzweck, noch weniger als Mittel zu weltlichem Zweck, sondern als dienende Werkzeuge christlicher Wahrheit und Liebe » (63).

Es muß auch bei Neundörfer auffallen, daß er den göttlichen Ursprung

der gesetzgebenden Gewalt der Kirche nicht hervorhebt. Wenn er als Zweck des Kirchenrechtes die Förderung von Wahrheit und Liebe betont, warum betont er nicht, daß in der Kirche *tatsächlich* Recht und Macht dem Heile der Seelen dienen, daß die Kirche in der Entfaltung und Anwendung ihres Rechtes und ihrer Macht ein ihr auferlegtes göttliches Gebot gewissenhaft ausführt? Wer sind denn jene, die das Kirchenrecht als Selbstzweck oder gar als Mittel zu weltlichem Zwecke betrachten? Es verrät auch wenig Einblick in die Wirklichkeit, wenn N. schreibt (56): « Das Kirchenrecht ist vielleicht der problematischste Punkt im Leben der Kirche — wenigstens für uns Menschen von heute. .... Es gähnt vielen eine unüberbrückbare (!) Kluft zwischen ihrem Kirchenideal und der Kirchenwirklichkeit. Was aber diese Kluft aufreißt, ist die Weltlichkeit der Kirche. » Wirklich? Oder nicht vielmehr eine ungenügende, ja sogar protestantisierende und modernisierende Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe der Kirche?

J. Werle spricht « *vom katholischen Priestertum* » (71-79). Wer eine Darstellung der Würde und Macht des Priestertums erwartete, wäre enttäuscht. Werle gibt nur einige Anweisungen für die seelsorgliche Tätigkeit des Priesters, wie sie die Neuzeit fordere. Diese Richtlinien sind folgende: mehr Religion — weniger Politik, weniger « Weltlichkeit », Befreiung « von der ausschließlichen Gewalt des harten Mannes », Auswirkung « der mütterlichen Kräfte der Volksseele » (78), Opfer « statt der Mittelmäßigkeit und der täglichen Betriebsamkeit im Religiösen » (79). Wieso der Aufsatz zum Titel kommt: vom « *katholischen Priestertum* », ist nicht ersichtlich.

In etwas orakelhaften Worten referiert *R. Grosche* über « *Kirche und Ketzer* » (220-225). Die Kirche ist werdendes, sich vollendendes Leben, aber dieses Wachstum bringt mit sich den Ketzer und den — Heiligen. Beide sind « homines rerum novarum », « sie wurzeln beide im gleichen Boden », beide sind getrieben vom « Geiste ». Aber « der Ketzer trennt sich vom Leibe Christi, so (!) wird seine Erkenntnis Irrtum und sein Irrtum Sünde, er selbst aber bleibt Werkzeug Gottes »; « der Heilige dagegen bleibt in der Verbundenheit der Liebe, und in der Gemeinschaft wird sein Irrtum aufgehoben in der Harmonie der Gegensätze (sic.!) » (225). So begreifen wir auch den Sinn der folgenden Worte: « Wir lieben sie (die kirchliche Autorität). Aber wir lieben auch den Geist, wo immer er weht, und wir harren des gnadenvollen Augenblickes, da Gott ihn sendet. Der Mensch aber, den er ergreift, wird zum Heiligen — oder zum Ketzer » (224).

Drei kurze Aufsätze von *P. Th. Michels* (« Leben aus liturgischer Gemeinschaft »), von *Ph. Funk* (« Die Geschichte des christlichen Gebetes als innere Geschichte der Kirche ») und *S. M. Sailer* (« Von der Liebe als des Gesetzes Erfüllung » — Auszug aus « Grundlehren der Religion »), beschließen den ersten Teil.

Der zweite Teil: « Ausbreitung in der Hoffnung » behandelt die Katholizität der Kirche. Wir können uns hier kurz fassen. *J. P. Steffens* schildert den « *Universalismus der katholischen Menschheit* » (99-111) in dem Sinne, daß der Katholizismus alle Wirklichkeit umfaßt. Das Dogma « will die Krönung und der Abschluß aller ideellen Weltwirklichkeit sein » (103).

Ch. Flaskamp untersucht die « *Erneuerung und Verkümmerung des katholischen Universalismus im 19. Jahrhundert* » (112-135), d. h. der Erkenntnis des organischen Zusammenhanges des Menschheitganzen. *Josephine Nettesheim* plaidiert in einem Artikel « *Romantische oder katholische Renaissance* » (122-135) für einen « theozentrischen Universalismus » (132), für Anerkennung des Primates der Liebe vor der Ratio. Wie die Verf. dies versteht, illustriert folgender Passus : « Liebe wandelt sich aus Selbstbejahung zur Gemeinschaftsbejahung persönlicher Wesen (Trinität, Gott und Mensch, Mensch und Mensch » (a. a. O.). Im gleichen Sinne : « Hoffnung ist nicht mehr aktivistisches Selbstverwirklichungsstreben, sondern vertrauende Hingabe des Selbst an die göttliche Liebesgemeinschaft .... Glaube ist .... Hingabe des gesamten Menschen .... an die jenseits aller Subjektivität und Objektivität (sic) lebendig positive Person, das ‚Du' » (a. a. O.). *Werner Thormann* bezeichnet als « *Aufgabe des katholischen Dichters in der Zeit* » (136-148) « die religiöse Auffassung und Durchdringung des Lebens » (146), das « Wiederfinden einer organischen Ordnung » (142) und Gestaltung der « Inhalte dieser Katholizität im künstlerischen Ausdrucke des katholischen Lebensgefühls » (a. a. O.). Dabei bekämpft er das Bestreben, « mit einem fertigen Lösungsversuch » an die Probleme der Gegenwart heranzutreten (141). So gibt es ihm auch kein absolute Geltung beanspruchendes katholisches System der Philosophie (136), ja er bedauert es, daß « manche Kreise die Idee der Kirche absolut aufgefaßt wissen möchten, aus organischen Zusammenhängen gelöst, als ein sich selbst setzendes (!) Prinzip der Ordnung » (146). *Siegfried Behn* behandelt « *Einige philosophische Zukunftsaufgaben für den katholischen Forscher* » (149-166). Diese bestehen darin, der « modernen Anarchie des Geistes » zu steuern durch « andächtige Erkenntnis aller geschaffenen Wirklichkeit », das Erbgut der antiken Weisheit an der Sonne der Offenbarung reifen zu lassen, wie es das thomistische System tue (154), die gewonnenen Erkenntnisse zu harmonisieren. Dazu bemerkt der Verfasser : « Nur das Mißverständnis ist auszurotten, als ob innerhalb der Kirche der Wahrheit metaphysische Urteile sich schließlich auschlössen, welche sie ermutigt » (158). Als Beispiel werden Molina und Duns Scotus angeführt. Es würde aber dem Verfasser schwer fallen, Zeugnisse der Ermutigung für diese Lehrer von Seite der Kirche anzuführen. Sehr richtig bemerkt aber Behn : « Der zügellosen Sehnsucht unserer überreizten Tage ist der katholische Glaube zu lichtvernünftig, zu krystallklar » (149). — Während *R. Guardini* in warmen Worten für die *katholische* Jugendbewegung eintritt (167-179), erklärt *Alb. Mirgeler* kategorisch : « Die Jugendbewegung ist tot. .... Jetzt wartet die schwierigere Aufgabe, daß jeder, ganz auf sich selber gestellt, als einzelner den Kampf durchführt » (185).

Trotz der vielen treffenden und nützlichen Anregungen über den « Universalismus » der Kirche muß doch bemerkt werden, daß den Ausführungen eine einseitige und verkümmerte Auffassung der Universalität, d. h. der Katholizität der Kirche zugrunde liegt. Gewiß hat die Kirche gerade wegen ihrer Katholizität die Aufgabe, alle *natürlichen* Anlagen, Kräfte, Tendenzen zu sammeln, zu beleben, zu befruchten, unter dem

Einflusse der Offenbarung und der Gnade zu höheren Zielen zu erheben; allein die eigentliche Aufgabe der Katholizität besteht darin, die *übernatürlichen* Güter, Glaubenswahrheit, Gnade, sittliches Wirken auf der ganzen Welt zu verbreiten mittels der Ausbreitung der *einen* Kirche auf der ganzen Welt.

Aus dem dritten Teil haben wir bereits einiges gesehen. *E. Rosenstock* wirft einen Blick in die Zukunft. (Die Welt vor dem Blick der Kirche 226-240.) An Stelle der Staaten tritt heute die Gesellschaft, « die über die ganze Erde wirtschaftlich verbundene, arbeitsteilig tätige Menschheit » (232). Daraus zieht der Verfasser die Folgerung. « Ihr (der Gesellschaft) gegenüber ziemt notwendig auch der Kirche eine andere Kampfesweise. In der christlichen Staatenwelt war die Kirche notwendig betont monarchisch. In der Gesellschaft kann die Kirche nicht anders als demokratisch sein. Den Epochen der aristokratischen Bischofskirche und der monarchischen Papstkirche wird das Jahrtausend der demokratischen Kirche folgen. .... Die Hauptfrage ist die Stellung der Gesamtkirche, einschließlich (!) der Ketzer, als einer geistigen Anstalt innerhalb der arbeitenden Gesellschaft. Dadurch verlieren die Glaubensunterschiede innerhalb des gläubigen Kirchenvolkes an Gewicht. Nicht das Dogma und nicht das Recht sind die Waffen des Kampfes, der heute entbrennt. .... Die eigene Tochter, die Gesellschaft .... gilt es mütterlich zu bewahren durch die eigene Verjüngung. Hier überwindet nur die weisere Tat, die fruchtbarere Wirkung, die tiefere Leistung » (238). Mit dürren Worten: unter Ablegung des « Panzers des Dogmas » und des « Schwertes » der Macht soll die Kirche nach « Erneuerung in der Liebe » streben, wenn sie vor der kommenden « Gesellschaft » bestehen will. Diese Zukunftsfolgerung entspricht auch der bereits angedeuteten Idee einer Kirche ohne « Weltlichkeit », d. h. ohne sichtbare, amtliche Organisation, ohne Dogma und ohne Autorität!

In diesem Sinne ergeht sich der Verfasser auch im folgenden Aufsatz: « Das Herz der Welt. Ein Maßstab der Politik » (241-265). Das Herz der Welt ist die Kirche oder sollte es wenigstens sein. Aber die Kirche ist nur ein Glied der Welt, wie das Herz selbst. « Die Formung dieses Organs muß aus den Völkern heraus geschehen » (248). Einstweilen haben Marx und Nietzsche « den Zusammenhang im Leben der Völker gerettet » (254). Doch « die Kirche steht wieder auf. Ihr geistiges Gesetz ergreift die weltlichen Ordnungen endlich selber. .... Eine neue, größere Pflicht erwächst ihr. In der Sprache der Welt, politisch, ökonomisch und sozial, sich den Leib Christi predigen zu lassen .... » (264), « den Geist der Liebe, Kraft und Zucht » (265). Damit wären wir glücklich bei einer andern « Verweltlichung » der Kirche angelangt! Weniger kann man kaum über die Kirche als das Herz der Welt sagen — und auch kaum unglücklicher: ein Passus, S. 247 oben, klingt geradezu blasphemisch.

E. Michel zieht gleichsam die Schlußfolgerung unter der Aufschrift: « *Erneuern wirst du das Antlitz der Erde* » (266-298). Schon in der Einleitung bemerkt er: « Es muß endlich einmal gebrochen werden mit Darstellungen, die Wesen, Sein, Sinn, Wahrheit der Kirche als eine wunderbare ewige Fixsternwelt an den Himmel der Zeit heften ...., es

muß gebrochen werden mit einer falschen Unterwürfigkeit ...., die Kirche außer und über sich zu wissen .... » (266). Das « Maß der Erneuerung » ist die « Weltwirklichkeit » ; dieser gegenüber muß die Kirche « ein vorbehaltloses Ja » haben (268), das ist die « Universalität der Liebe » (269). « Diese schöpferisch wirkende Liebe der Kirche gegenüber der Welt » äußert sich in « drei Sphären » : im auktoritativen Amt, im religiösen Leben der Gläubigen und in den vom Geist der Kirche berufenen Organen der Erneuerung. « Die *schöpferische* Liebe der Kirche folgt den Bewegungen und Wandlungen der Welt, und diesem Wechsel des Stromlaufes der Liebe (!) müssen Amt und Religion der Kirche Raum geben, müssen selbst ihm folgen und sich darin erneuern lassen » (271). Dagegen wird dem « Neuerer », dem « Ausgesonderten » nahe gelegt, sich nur nicht « zu einem prinzipiellen Nein gegen Autorität und religiöses Leben » verleiten zu lassen, sondern « in der Liebe zur Kirche » zu bleiben, wenn auch « Neuoffenbarung über der Autorität steht » (272).

Darum muß die Kirche auch den « Neuerern und Propheten » « entgegenkommen » . « Wehe der Kirche », ruft Michel aus, « die in ihnen ihre Stunde nicht erkennt und sie verstößt » (276). Michel erklärt seinen Gedanken in nicht mißzuverstehender Weise am Beispiele Luthers. Michel schreibt : « Luther z. B. gehört unzweifelhaft (!) zu den Berufenen (vom Geist der Kirche, der Liebe ?), in denen die Kirche (!) ein Organ ihrer Liebe einer neuen Zeit entgegensandte, aus ihrem (!) Urstrom überlebte Gebilde des religiösen Lebens einschmolz und dem Amt den Bußruf zuschleuderte. Der modische (?) Mensch und der Mensch der Renaissance meldeten in ihm ihre unterdrückten geschöpflichen Anlagen (!) an und baten um Aufnahme. Luthers Empörung liegt in der Verzweiflung am Amt und in der Lossagung von ihm » (276 f.). Nach Michel hat die Kirche gefehlt, weil sie « die positive Tat Luthers, die Erneuerung der Kirche aus ihren Urkräften und die Bejahung der neuen Weltkräfte aus der vergebenden Liebe nicht anerkennt und nicht aufgenommen hat. « Sie hat damit eine Gottesstunde versäumt » (277). « Es ist endlich für uns Katholiken an der Zeit, die pharisäische (sic) Haltung gegenüber den Protestanten abzulegen » (a. a. O.). Sonst nichts ?

Wir haben absichtlich fast ausschließlich die verschiedenen Autoren sprechen lassen. Das Urteil ergibt sich von selbst. Dieses « Jahrbuch » kann keineswegs als ein « Katholisches » bezeichnet werden. Es spricht nicht nur « in der Sprache der Häretiker » (267), sondern vertritt auch Gedanken, die Häretikern abgelauscht sind. Selbst die wirklich katholischen Lehren, die zur Behandlung kommen, werden entstellt, verzerrt, gefälscht. Es ist wohl auch kein Zufall, daß die Schrift ohne kirchliche Druckerlaubnis erschien. Dieses Jahrbuch muß vielmehr als Vorstoß einer irregeleiteten und irreführenden Gruppe bezeichnet werden, die unter offenbarem Einflusse protestantischer und modernistischer Ideen steht — beinahe die ganze Encyclica « Pascendi » könnte aus dieser Schrift mit Zitaten belegt werden. Zum Schlusse wollen wir nur noch bemerken, daß dieses Urteil nicht alle Mitarbeiter trifft, wie sich aus unsern Ausführungen von selbst ergibt. *P. Reginald M. Schultes* O. P.

J. Hessen : Gotteskindschaft. Habelschwerdt (Frankes Buchhandlung) 1924 (12°; 82 pag.).

Der Verfasser beabsichtigt in diesem Büchlein, Gottes- wie Weltkindern zu zeigen, wie sie « die kostbare Perle », « den verborgenen Schatz » der *Gotteskindschaft* gewinnen können. Gewiß eine lobenswerte Absicht! Leider dürfte der eingeschlagene Weg kaum geeignet sein, zum schönen Ziele zu führen. Was hiezu vor allem nottun würde, namentlich beim chaotischen Zustande des gegenwärtigen deutschen Geisteslebens, das wäre Wahrheit und Klarheit in den Grundbegriffen des religiösen Lebens *auf der erprobten Grundlage der katholischen Überlieferung*. Gerade das aber vermissen wir in diesem Schriftchen in allzu weitgehendem Maße.

Schon der Begriff der Gotteskindschaft bleibt dunkel. Nach der katholischen Lehre ist die Gotteskindschaft wesentlich gegeben mit der heiligmachenden Gnade; nach Hessen scheint sie etwas Gefühlsmäßiges zu sein: « Gott als Vater besitzen, sich als Kind Gottes fühlen » (p. 10). Die alten Lehrer des geistlichen Lebens versprachen das Glück der Gotteskindschaft nicht ohne ernstes Streben nach Demut, Buße, Abtötung und Selbstverleugnung. Sie machten Ernst mit den Worten Christi Lc. 9, 23 f.: « Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz täglich auf sich und folge mir nach. » Diesen Weg gingen denn auch die Heiligen, die echten Gotteskinder. Hessens Gotteskindschaft berührt diese Seite des wahren Geisteslebens kaum, einen um so größern Raum nimmt das « Erlebnis » ein. Es kommt überhaupt dem Leser vor, als suche der Verfasser der Sprache der katholischen Geisteslehrer geflissentlich aus dem Wege zu gehen, um sich in jener der Protestanten und Modernisten auszudrücken. Unwillkürlich fallen ihm die Worte 2 Esdra 13, 24 ein: « Und die Kinder redeten die Hälfte azotisch und konnten nicht jüdisch reden. » Nur einige Beispiele!

Nach Harnack ist das Wesen des Christentums: Gott der Vater, der Mensch Gottes Kind. « Gott unser Vater, wir alle seine Kinder, — das ist Kern und Stern des christlichen Glaubens », sagt Hessen (p. 10). Nach ihm ist Gott « seinem tiefsten Wesen nach nicht Gesetz, sondern Liebe, nicht Richter, sondern Vater » (p. 7). cf. Conc. Trid. Sess. VI. can. 21. — « Wodurch hat Christus uns erlöst? .... Jesus hat uns dadurch erlöst, daß er uns den gütigen und gnädigen Vater gezeigt, uns Gottes sündenvergebende Liebe geoffenbart hat. » (p. 72). Von der stellvertretenden Sühne und Genugtuung Christi am Kreuze wird kein Wort gesagt. Das wird wohl zu den « komplizierten Theorien » gerechnet, « die darüber von den Theologen aufgestellt » worden sind, und die, wie es scheint, keine Beachtung verdienen. Das Konzil von Trient gibt aber den Theologen recht (Sess. VI, cap. 7).

Bei der Aneignung der Erlösung von seiten der Sünder will zwar der Autor die Reue nicht ausschließen, aber den Schwerpunkt bildet sie dabei so wenig, daß er schreibt: « Du brauchst nur an seine Liebe zu glauben, vertrauensvoll deine Hand nach ihm auszustrecken, dann bist du erlöst von deinen Sünden » (p. 72 f.). — « Vertraue, glaube nur fest an

Gottes Vaterliebe, dann bist du erlöst von deinen Sünden », so ruft Jesus der gequälten Seele zu » (p. 40).

Mag auch der Ausdruck zuweilen befremdlicher lauten, als der Gedanke gemeint ist, so ist doch in einem derartigen Werke auch das schon sehr tadelnswert. Aber auch an unrichtigen Lehren fehlt es nicht. Wir sehen z. B. nicht ein, wie Hessens Darstellung des Verhältnisses von religiösem Erlebnis und Kirchenlehre von diesem Vorwurfe gerechtfertigt werden könnte. « Das schlichte und starke Gotteserlebnis des Religionsstifters (gemeint ist Christus) wirkt und wächst sich aus in einem Lehr-, Moral- und Kultsystem. .... Das religiöse Werterlebnis amalgamiert sich mit den höchsten Werten menschlicher Kultur und wird so zu einem Geistesgebilde von welterobernder Kraft » (p. 9). Also zuerst das Leben, das « Erlebnis », dann die Lehre. Ebenso ist es in der Kirche : das Leben ist das Wesentliche, die Lehre das Sekundäre, so daß man ein Mitglied der Kirche bleiben kann, auch wenn man die kirchliche Lehre nicht mehr vertritt. Der Grund ? « Die Kirche ist nicht in erster Linie eine *Lehr*gemeinschaft, sondern eine *Lebens*gemeinschaft. .... Die Kirche will dagegen eine religiöse, keine philosophisch-wissenschaftliche Institution sein. Auf religiösem Gebiet aber ist das Leben das Primäre, die Lehre das Sekundäre. Das kirchliche Lehrsystem ist im Grunde genommen nur ein Versuch, das in der Kirche wogende und wirkende Leben verstandesmäßig zu denken und zu erfassen, es auf eine lehrhafte Formel zu bringen. » Mit vollem Rechte, so scheint uns, hat Diekamp in der Theologischen Revue (1924, col. 226) zu dieser Stelle auf prop. 22 des Dekrets « Lamentabili » hingewiesen. Das Trügerische in Hessens Beweisführung fällt klar in die Augen. Die Kirche ist nach ihrem vollen Begriff freilich eine Lebensgemeinschaft, aber das Leben dieser Gemeinschaft ruht, als auf seinem Fundamente, auf dem Glauben, dieser aber setzt die *Lehre* voraus. Die Kirche kann also gar nicht *Lebens*gemeinschaft sein ohne *Lehr*gemeinschaft zu sein ; freilich nicht nach Art einer Philosophenschule, denn die Kirche lehrt eben in *Gottes* Auftrag und unter *Gottes* Beistand gottgeoffenbarte Wahrheiten. Ja, diese Betätigung des kirchlichen Lebens durch die Lehre und deren gläubige Annahme ist, wenn nicht dem Werte, so doch dem Werden nach die erste : zuerst die Lehre, dann der Glaube, dann das Leben aus dem Glauben ; wie beim Haus zuerst das Fundament gelegt wird, und dann der Aufbau erfolgt. *Zuerst* muß die Kirche *Lehr*anstalt sein, *bevor* sie Lebensgemeinschaft werden kann ; wer ihr Leben mitleben will, muß zuvörderst ihre Lehre glauben, wer sich von ihrer Lehre lossagt, hört auf mit ihr zu leben.

Noch viele andere Punkte wären namhaft zu machen, wo wir von der Darstellung Hessens nicht befriedigt worden sind. Doch das Gesagte dürfte genügen, um das Urteil zu rechtfertigen, daß Werke, wie Hessens « Gotteskindschaft » nicht zu empfehlen, sondern im Interesse der seelischen Gesundung des deutschen Volkes abzulehnen sind.

Stift Einsiedeln. *P. Meinrad Benz* O. S. B.

Chr. Pesch S. J.: Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden. Freiburg i. Br. (Herder) 1923 (8°; VIII u. 182 pag.).

Ist Maria die Vermittlerin aller Gnaden, nicht nur dadurch, daß sie den Heiland geboren hat, sondern auch dadurch, daß sie seit ihrer Himmelfahrt alle Gnaden, die von Gott den Sterblichen gespendet werden, durch ihre Fürbitte ihnen erfleht? Ist die Bejahung dieser Lehre definierbar? Der Beantwortung dieser Frage hat Pesch das vorliegende Buch gewidmet.

Der Verfasser legt zunächst mit lobenswerter Klarheit den Sinn dar, in dem wir Maria die Vermittlerin aller Gnaden nennen und bietet dann in den folgenden Kapiteln zunächst eine kurze Darstellung des dogmatischen Gehaltes des Offiziums und der heiligen Messe, die beide im Jahre 1921 auf Bitten des Kardinals Mercier von Benedikt XV. für die belgischen Diözesen gewährt worden sind. Darauf folgt eine ausführliche Erläuterung des Begriffes der allgemeinen Gnadenvermittlung. Sodann werden die Lehren der Überlieferung über unseren Gegenstand dargelegt, die päpstlichen Lehräußerungen angeführt und die Wurzeln dieses Privilegs in der Würde der Mutter Gottes und der geistlichen Mutterschaft Mariä gegenüber der erlösten Menschheit und in ihrer Stellung als zweiter Eva nachgewiesen und die Einwürfe widerlegt. Das letzte Kapitel handelt von der Definierbarkeit der dargestellten Lehre und ihrer Zeitgemäßheit.

Der Verfasser glaubt, diese Frage werde wohl bald praktisch werden und will darum allen, für die der Gegenstand von Bedeutung ist, ein Hilfsmittel zu deren Lösung an die Hand geben. Dieser Zweck dürfte erreicht sein. Die Zeugnisse der Väter und der großen Theologen der Vorzeit sind reichlich und mit kritischem Sinn dargeboten, auch der Nachweis, wie die allgemeine Gnadenvermittlung Mariä aus ihrer Gottesmutterschaft und geistlichen Mutterschaft naturgemäß hervorsproßt, ist solid geführt. Dabei waltet die nötige Nüchternheit und wissenschaftliche Besonnenheit. Der Reichtum an Stoff und Gedanken und die übersichtliche Klarheit der Darstellung dürften das Büchlein auch empfehlen zur Benutzung für gediegene Marienpredigten. Mögen recht viele Priester es lesen und studieren! Das umsomehr, als diese für die Marienverehrung so wichtige Lehre bislang in den Lehrbüchern der Dogmatik allzuwenig betont wurde.

Bei der Beantwortung der Frage: « Kann die Lehre, daß Maria die Vermittlerin aller Gnaden ist, zu einem *Dogma* des Glaubens erhoben werden? », ist die Antwort kein formelles Ja, so sehr der Verfasser auch einem solchen zuneigt. Seine diesbezügliche Beweisführung lautet etwa: Es sprechen für die allgemeine Gnadenvermittlung Mariä Zeugnisse gleicher Art wie jene, auf die hin die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä definiert worden ist, ja sie sind hier noch zahlreicher und ausdrücklicher; genügten sie dort, so noch mehr hier. « Ist diese Schlußfolgerung richtig, dann kann der Papst definieren: die Lehre, daß alle Gnaden auf die Fürbitte Mariä hin von Gott gewährt werden, ist eine geoffenbarte Wahrheit und muß als solche geglaubt werden. Ob eine solche Lehrentscheidung erfolgen wird, kann niemand voraussagen » (p. 173).

Pesch geht eben vom Grundsatz aus, daß eine Lehre, um als Glaubenssatz definiert werden zu können, so in der Heiligen Schrift oder Überlieferung enthalten sein müsse, « daß sie ohne Zuhilfenahme einer nicht geoffenbarten Wahrheit aus den Offenbarungsquellen erkannt werden kann » (p. 176). Das scheint freilich seit Molina die Ansicht der überwiegenden Mehrzahl der Theologen zu sein, aber wie Marin-Sola in seinem trefflichen Werke « La Evolución homogénea del Dogma Catolico » wieder in Erinnerung gebracht hat, ist es nicht die Lehre des hl. Thomas und der Scholastik vor dem 16. Jahrhundert. Auf dem erprobten älteren Wege wäre wohl auch in unserer Frage zu einem entschiedenern Ja zu kommen gewesen.

Stift Einsiedeln. *P. Meinrad Benz* O. S. B.

M. Rackl : Lebenskräfte im Dogma. Paderborn (Schöningh) 1924 (8° ; 64 pag.).

Eine sehr zeitgemäße, empfehlenswerte Veröffentlichung ! Gegenüber einer weitverbreiteten, modernen Strömung, die im Dogma nur eine tote und geisttötende Formel sehen will und unter diesem Vorwande vielfach gerne sogar allen Katechismusunterricht aus der Schule verbannen möchte, legt der Verfasser in klar und tiefgehender Beweisführung dar, daß die Dogmen im Gegenteil *Leben sind, Leben voraussetzen* und *reiches Leben schaffen.* Wer dem Verfasser in seinen Ausführungen folgt, wird mit ihm zur Überzeugung gelangen : « Das Dogma ist die Stütze des Katholizismus, der Säule und des Fundamentes der Wahrheit. *Das Dogma ist unsere Stärke.* Und wenn wir die moderne Welt retten sollen, dann kann es nicht geschehen durch schwächliche Kompromisse, sondern nur durch Festigkeit, Klarheit und Zielsicherheit .... Nur starke Dogmen schaffen starke Völker. » — Möge das Werklein viele ernste Leser finden !

Stift Einsiedeln. *P. Meinrad Benz* O. S. B.

A. Mulders : La vocation au sacerdoce. Bruges (« Excelsior ») 1925 (8° ; XIX u. 219 pag.).

Vorstehendes Werk wurde als theologische Doktordissertation von der Universität Freiburg (Schweiz) mit der höchsten Note : « Summa cum laude » anerkannt. Diese Note, die nur selten erteilt wird, beweist schon allein, daß wir es hier mit einer vorzüglichen Arbeit zu tun haben. Und so ist es auch wirklich. Geradezu staunenswert ist die Belesenheit des Verfassers. Durch das allbekannte Buch des Kanonikus Lahitton : « La vocation sacerdotale » und die demselben erteilte, ganz außergewöhnliche Approbation von Pius X. ist eine Unmenge von Literatur über die Frage des Priesterberufes entstanden. Aber auch schon früher — und man kann sagen seit den patristischen Jahrhunderten — haben sich viele kirchliche Schriftsteller mit dem so wichtigen Thema des Priesterberufes befaßt. Mulders hat sich die Mühe gegeben, einen sehr großen Teil dieser Literatur für sein Werk zu verwenden. Was freilich die neuere Spezialliteratur angeht, hat der Verfasser fast ausschließlich französische Werke benutzt, wohl aus

dem Grunde, weil über das zitierte Buch von Lahitton, besonders in Frankreich, eine lebhafte Kontroverse entstanden war. Ein nicht geringes Verdienst hat sich Mulders auch dadurch erworben, daß er fast alle kirchlichen Entscheidungen angeführt hat, die im Laufe der Jahrhunderte über die Erfordernisse zum Priesterberufe erlassen wurden.

Die vom Verfasser vertretenen Ansichten über den Priesterberuf sind wohl begründet. Er unterscheidet mit Recht eine zweifache Berufung : eine göttliche und eine kirchliche. « La vocation sacerdotale, prise dans son intégrité, comprend essentiellement deux éléments distincts et réellement séparables, à savoir la vocation divine antérieure et l'appel canonique » (p. 214). Dies ist die Hauptthese des ganzen Werkes, die sehr gründlich — ja zuweilen etwas zu weitschweifig — bewiesen wird. Das ganze Werk ist durchaus theologisch wissenschaftlich gehalten, wie es nicht anders für eine Doktordissertation sein durfte. Nur beiläufig werden kanonistische und aszetische Gesichtspunkte berührt. Weit und breit handelt der Verfasser über alle möglichen andern Berufe, streift aber nur recht oberflächlich den Ordensberuf. Meines Erachtens würde bei einer hoffentlich bald notwendigen Neuauflage das Werk noch gewinnen, wenn der Verfasser, gestützt auf die thomistische Doktrin, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Ordensberuf und dem Priesterberuf besser und ausführlicher hervorheben würde. Das Buch brauchte deswegen nicht an Umfang zuzunehmen ; denn es könnten manche Wiederholungen wegfallen, die langen Zitate könnten gekürzt oder in Fußnoten zusammengedrängt werden. Aber auch wie das Buch gegenwärtig vorliegt, verdient es uneingeschränkte Anerkennung und große Verbreitung sowohl unter den jungen Klerikern, wie auch bei allen denjenigen, die sich für den klerikalen Nachwuchs interessieren.

Freiburg (Schweiz). *D. Prümmer* O. P.

A. Schönenberger : Das Gewissen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Druck von Thomas und Hubert, Weida i. Thüringen 1924.

Die vorliegende Dissertation ist der erste Teil eines größeren Werkes, das den Begriff, die Bedeutung und die Begründung des Gewissens in der Ethik Kants zum Gegenstande hat. Schon die Anordnung des Stoffes, dann die Wahl einzelner Ausdrücke, ganz besonders aber die mühsame Aufsuchung der letzten Wurzeln in der thomistischen Erklärung des Gewissens lassen deutlich erkennen, daß Verfasser die kantische Darstellung des Gewissens auf ihre letzten Voraussetzungen hin zu prüfen beabsichtigt. In der vorliegenden Abteilung werden die beiden letzten inneren Erklärungsgründe des Gewissens aufgedeckt : die spezifische Natur und die individuelle Person des Menschen. Der Hauptwert der Schrift liegt in dieser Verankerung des Gewissens in der Natur und Person des Menschen. Die Art, wie Thomas das Gewissen als nächste sittliche Norm auf das natürliche und ewige Gesetz zurückführt, ist schon oft und gründlich untersucht und dargestellt worden, ebenso die Weise, wie Thomas das natürliche Sittengesetz durch das Gewissen mit dem konkreten Menschenleben in Verbindung bringt. Herr Schönenberger aber ist

der Erste, der die durchgängige Objektivität und Allgemeingültigkeit des Sollens im Gewissen auf die spezifische Natur und die zarte Subjektivität und Individualität der Stimme des Gewissens auf die freie Persönlichkeit des Menschen *so* zurückführt, daß in der Einheit von Person und Natur zugleich die Einheit von unmittelbarer und mittelbarer Sittennorm durchsichtig wird. In diesem Punkte bedeutet seine Arbeit einen *wesentlichen* Fortschritt über alle bisherigen Darstellungen der thomistischen Lehre vom Gewissen. Das Problem: Subjekt — Objekt, Sollen — Sein, Allgemeines — Einzelnes, Ideales — Reales, Intention — Exekution findet auf ethischem Gebiete durch diese natural-personale Verwurzelung des Gewissens seine endgültige Lösung. Auch wer jahrelang sich mit diesen Dingen abgegeben hat, folgt mit großem Interesse den feinsinnigen Ausführungen des Verfassers.

Es ist nur zu befürchten, daß die Dissertation nicht die Verbreitung finde, die sie verdient, weil wohl ein Druckort, aber kein Verlagsort angegeben ist. Hoffentlich wird das größere Werk bald erscheinen und dann auch ein größerer Verlag kenntlich gemacht werden, damit auch ein größeres Publikum auf das thomistische « Gewissen » Herrn Schönenbergers aufmerksam werde.

Freiburg. P. *Anton Rohner* O. P.

A. Schubert S. V. D.: Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen. (Beiträge für Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Band XXIV. Heft 2.) Münster i. W. (Aschendorff) 1924 (61 p.).

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, ein Zweifaches festzustellen: Was lehrt Augustin über die lex aeterna, und von welchen Quellen ist er in der Prägung dieser Lehre abhängig. Im ersten Teile wird die Lehre Augustins dargelegt. Was ist Ordnung, Gesetz, ewiges Gesetz? Das ewige Gesetz ist die Weisheit Gottes, die göttliche Vernunft oder der göttliche Wille, der die Einhaltung der natürlichen Ordnung gebietet und deren Übertretung verbietet. Augustin nennt die lex aeterna die höchste Vernunft und Weisheit, womit er die Erkenntnis in Gott, wie die Dinge zu ordnen und ihrem Ziele zuzuführen sind, bezeichnet. Dann nennt er den göttlichen Willen das ewige Gesetz. Damit meint er den Entschluß Gottes, die Dinge an die gewählte Ordnung dauernd zu binden. Die lex aeterna ist ewig, unveränderlich, allumfassend. Als Urnorm der zeitlichen Gesetze, stammen aus ihr die Naturgesetze, die Sittengesetze, die menschlichen Gesetze, vor allem die Staatsgesetze. Das ewige Gesetz ist uns eingeprägt. Diese Einprägung wird als Einleuchtung und Einstrahlung aufgefaßt. — Der zweite Teil behandelt die Quellen. Durch fleißige und bis ins kleinste gehende Vergleichung wird die unmittelbare Abhängigkeit des Augustinus von Cicero und Plotin dargelegt. Die Verwandtschaft seiner Lehre mit der älteren Stoa und des Heraklit ist eine mittelbare, nämlich durch Cicero und Plotin. Die Logoslehre dieser Philosophen ist es, welche Augustin vor allem beeinflußt hat. Es werden auch einige Stellen aus dem hl. Paulus und Johannes angeführt, die auf Augustin unmittelbar eingewirkt haben.

So ist die Untersuchung des Verfassers ein schätzbarer Beitrag zu

der wichtigen Lehre vom Gesetze und zum Verständnis Augustins. Denn die Lex aeterna-Lehre des großen Kirchenlehrers ist mit seiner Lehre von Sünde, Vorsehung innigst verknüpft und wirft helles Licht auf manche Punkte seiner Lehre über das Ziel des Menschen und über die Erlösung. Es wäre sehr erwünscht, daß die Handbücher der Moraltheologie diese Untersuchungen für tiefere Entwicklung des Gesetzesbegriffes verwenden. Auf Grund der Darlegung des Verf. könnte man auch den innigen Zusammenhang der Lex aeterna-Lehre mit der Ideenlehre Augustins leicht darlegen. Wie Augustin die Härte der antiken Auffassung des göttlichen Gesetzes, die Lehre von Fatum überwunden habe, das zu entwickeln wäre auch eine interessante Arbeit.

Noch eine Bemerkung. Der Verf. erwähnt als christliche Quellen Paulus und Johannes. Wir glauben aber, daß auch manche Aussprüche der alttestamentischen Weisheitbücher zum Aufbau der augustinischen Lehre manches beigetragen haben. Wir möchten den Verf. auf die folgenden Stellen der Schrift und Augustins aufmerksam machen. (Die Citate sind nach Migne.) Zur Stelle Eccl. VII. 26 : « Circuivi ego et cor meum, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et numerum » Vgl. : De lib. arb. l. II. c. VIII (32. 1253). — Ibid. c. XI. (32, 1258). — Conf. l. V. c. III. (32, 708). Zur Stelle Sap. XI. 21 : « Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti », Vgl. : De Gen. ad litt. l. IV. c. III (34,299). — De Gen. contra Manichaos l. I. c. XVI (34, 185). — In Joan. tr. I. n. 13 (35, 1386). — Contra Faustum lib. XX. c. VII (42, 372). — Conf. l. V. c. IV (32, 709). — In Ps. 146. n. 11 (37, 1906). Zur andern Stelle in Sap. VIII. 1 : « Attingit omnia » etc. — Vgl. De fide et symb. c. III (40, 184). — Sermo 51. c. XII (38,343). — In Joan. tr. XXI. n. 2 (35, 1505). — In Ps. 35. n. 5 (36, 280). — De morib. eccl. cath. l. I. c. XVI (32, 1322). — Aus Paulus wäre auch der Satz : « Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia » beizufügen, den Augustin zur Begründung der Gesetzmäßigkeit und Ordnung des Universums oft anführt. Vgl. : Contra Adimantum c. I (42, 130). — De Genesi ad litt. l. I. c. VII (34, 251). — De natura boni c. XXVI (42, 560). — Contra Maximinum lib. II. c. XXIII (42, 799). — De musica lib. VI. c. XVII (32, 1194). — De quantitate animae c. XXXIV (32, 1077). — Epist. 11. n. 3 (33, 76). — De Genesi contra Manich. l. I. c. V (34, 177). — De Gen. ad litt. lib. imp. c. IV. n. 16 (34, 226).

Graz. *P. Paul Paluscsák* O. P.

J. Carreras y Artau : Doctrinas de Francisco Suarez acerca del Derecho de Gentes y suo relaciones con el Derecho Natural. Gerona (Typografia Carreras) 1921 (p. 55).

Die kleine Schrift legt die Lehre Suarez' über das Völkerrecht in seinem Verhältnisse zum Naturrecht dar. Als Quellen wurden die diesbezüglichen Partien des Werkes De legibus, und die XIII. Disputation de charitate benützt. Der Verf. behandelt zuerst den Unterschied und das Verhältnis des Naturrechtes und des Völkerrechtes. Der Verdienst Suarez' nach dem Verf. besteht darin, daß er die wissenschaftliche und praktische

Selbständigkeit des Völkerrechtes aufgebaut hatte. Nach altem römischem Rechte war es nur ein Teil des Privatrechtes. Im Mittelalter kannte man nur Naturrecht und positives Nationalrecht. Neue Ideen bringt Franz v. Vittoria, indem er die Gemeinschaft der Völker, begründet auf die Notwendigkeit der gegenseitigen Hilfe, betont. Er lehrt, daß das Völkerrecht nicht ein Teil des Privatrechtes sei, sondern etwas, was zum öffentlichen Rechte gehöre. Darum bestimmt er das Völkerrecht, die alte Definition verlassend, als jenes, welches die natürliche Vernunft der Menschen unter allen Völkern bestimmt hat, nicht einfach unter allen Menschen als Individuen. Bei Vittoria ist es aber noch immer Naturrecht. Erst Suarez schafft ein selbständiges Völkerrecht, indem er es vom Naturrecht und Zivilrecht scharf unterscheidet. Dadurch, daß er als Ursprung des Völkerrechtes die Gewohnheit der Völker bezeichnet, und die Abänderung desselben durch die ausdrückliche Zustimmung der Völker lehrt, hat er jenen Gedanken ausgesprochen, der zur Schaffung der internationalen Gesetzgebung führen konnte. Der Verf. vergleicht dann kurz Grotius mit Suarez und sagt : Das Werk « De iure belli et pacis » ist zwar die erste öffentliche Erscheinung eines neuen Rechtszweiges ; aber die Idee dazu ist der wissenschaftlichen Arbeit Suarez' zu verdanken.

Im zweiten Teile behandelt der Verf. die Institutionen des Völkerrechtes ; die Fremden vor dem Gesetze eines fremden Staates und den Krieg. Was die Frage über die Fremden anbelangt, so finden wir bei Suarez nichts, was auf ein internationales Privatrecht erinnern würde. Suarez ist zu viel Kanonist, hatte nur immer die Kirchengesetze vor Augen. Die Probleme des Privatrechtes bleiben außer dem Kreise seiner Ideen. Ausführlicher wird der Krieg behandelt, aber in der Darlegung dieses Gegenstandes ist Suarez nicht selbständig. Der Verf. sagt (p. 48) : « Vergleicht man die Disputatio XIII oder de bello mit der Relectio de Indis posterior seu de bello des Franz v. Vittoria, so springt sofort ihre innige Verwandtschaft durch die Gleichheit der Probleme und der Lösungen ins Auge. » Mit Ausnahme unbedeutender Verschiedenheiten ist die Lehre Suarez' unmittelbar von Vittoria. Außerdem steht Vittoria über Suarez durch seine hervorragenden schriftstellerischen Eigenschaften, durch die Nüchternheit und Bündigkeit der Darlegung, durch die Kraft und Frische der Gedanken, durch die Plastik und Angemessenheit der Beispiele.

Im dritten Teile wird der Wert der Lehre des Suarez für das internationale Recht erwogen. Suarez lehrt die Selbständigkeit und Positivität des Völkerrechtes und die internationale Gemeinschaft der Völker. Gibt es aber eine Gemeinschaft der Völker, die miteinander in Verbindung leben, so muß auch eine eigene Gesetzgebung für diese Gemeinschaft vorhanden sein.

Die kleine Schrift zeichnet sich durch Bündigkeit und Klarheit der Darstellung aus und wird jedem, den die behandelte Frage interessiert, willkommen sein.

Graz. *P. Paul Paluscsák* O. P.

S. Brettle O. M. C. : San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlaß. Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, Bd. X. Münster i. W. (Aschendorff) 1924 (8°; XVI u. 214 pag.).

Die vorliegende, aus einer Freiburger Dissertation herausgewachsene, Herrn Prof. Schnürer gewidmete tüchtige Arbeit über San Vicente Ferrer und dessen literarischen Nachlaß, verdient wohl im « Divus Thomas » besprochen zu werden. Und zwar gebührt dem Verfasser hohes Lob für seine Ergebnisse gründlicher Sichtung so vieler Vinzenzlegenden, die auch in das Gebiet vom Verhältnis des großen Predigers zum hl. Thomas hinüberspielen.

San Vicente gilt unter den kanonisierten Söhnen des hl. Dominikus als der wortgewaltigste, so wie der Aquinate als der geistesmächtigste. Vicente, ein hochgebildeter und außerordentlicher Mensch, war kein spekulativer Kopf. Seine Stärke lag in der Praxis. Das Amt eines Lektors für philosophische und theologische Fächer, das er einige Zeit bekleidete, vertauschte er mit der unmittelbaren Seelsorge im Dienste des Wortes Gottes. Es ist interessant zu vernehmen, daß die philosophischen Schriften, die dem jungen Vinzenz meist zugeschrieben werden, vom Verfasser als unecht abgelehnt sind.

Hat der Predigtmeister von Valencia auch sermones zu Ehren seines großen Mitbruders aus Aquino gehalten und zurückgelassen, so ist damit die Verehrung des hl. Thomas durch Vinzenz bezeugt, ohne daß damit ein Beweis besondern thomistischen Lehrgeistes bei Vinzenz erbracht wäre. Seine Predigtskizzen und ausgearbeiteten Predigten sind so einfach wie nur möglich. Vinzenz war kein klassischer Prediger, wohl aber verstand er seine Gedanken geschickt zu formulieren. Ausgangspunkt all seiner Predigten war stets die Heilige Schrift. Die Kirchenväter zieht er insoweit heran, als er sie in den täglichen Brevierlektionen findet. Tiefgründige Spekulationen sind bei ihm nicht zu suchen. Und die Methode, die bei seiner ersten Zeitpredigt vom ersten Adventssonntag angewendet wurde, in der Hineinmengung von 30 Thomasstellen, mit « Quaeritur a sancto Thoma » und « Respondetur a sancto Thoma » bestehend, verdroß die Barocken Vinzenzherausgeber selber, sodaß die folgenden Zeitpredigten des hl. Vinzenz ohne diesen thomistschen Anstrich erschienen.

Wenn wir hier nur des Verfassers negative Ergebnisse bezüglich des Thomismus bei San Vicente erwähnen, so sei doch die herrliche positive Leistung der eindringenden Vinzenzstudien im allgemeinen betont.

Rom. *P. A. Walz.*

S. Tommaso d'Aquino O. P., Miscellanea storico-artistica. Roma (Società Tipografica A. Manuzio) 1924.

Unter den vielen Publikationen, die gelegentlich des sechsten Zentenarium der Heiligsprechung des hl. Thomas von Aquin erschienen sind, nimmt die vorstehende nicht den letzten Platz ein. Einige der darin enthaltenen Abhandlungen sind hochwissenschaftlich und aktuell. Das

Eigentümliche dieser Publikation besteht darin, daß sie die hehre Figur des Aquinaten nur vom geschichtlichen und künstlerischen Standpunkte darstellt; nur hin und wieder und gleichsam im Vorbeigehen werden seine philosophisch-theologischen Leistungen gestreift. Unter der bewährten Leitung von P. Innocenz Taurisano O. P., eines hervorragenden Kenners der mittelalterlichen Dominikanergeschichte, sind die Miscellanea zusammengestellt worden. Im ersten, d. i. dem geschichtlichen Teile befinden sich fünf längere Abhandlungen: 1. Das Leben, die Familie und das Vaterland des hl. Thomas, von Professor Francesco Scandone. 2. Die ältesten Schüler und Biographen des hl. Thomas, von P. Innocenzo Taurisano O. P. 3. Die beim Tode des hl. Thomas in der Abtei Fossanova lebenden Cistercienser-Mönche, von Professore Pietro Fedele, Deputato al Parlamento. 4. Die Fastenpredigten des Jahres 1273, vom hl Thomas in Neapel gehalten, von Pierre Mandonnet O. P. 5. Die Pariser Universität und der hl. Thomas, von Monsignore Ernesto Sallonghi.

Im zweiten, der Kunst gewidmeten Teile sind drei Abhandlungen: 1. Die Abtei von Fossanova und die Anfänge der gothischen Kunst in Latium, von Monsignore Alberto Serafini. 2. Die sogenannten « Triumphus » des hl. Thomas, von A. D. Sertillanges O. P., membre de l'Institut de France. 3. Ein « Trionfo » des hl. Thomas in der Dominikanerkirche zu Tivoli, von L. Ferretti O. P. In einem Anhange werden noch einige zum Teil unedierte Dokumente beigefügt, z. B. zwei Sequenzen und eine Präfation für eine Messe zu Ehren des hl. Thomas; ein unedierter Bericht des Fr. Bentius über die Kanonisationsfeierlichkeiten, die in Avignon unter Johann XXII. stattfanden.

Die Hauptabhandlungen in diesen Miscellanea scheinen mir die beiden ersten des historischen Teiles zu sein. Wenn man auch nicht mit allen Schlußfolgerungen, die Professor Scandone zieht, einverstanden ist, so behält doch seine Arbeit einen großen Wert. Seit etwa 20 Jahren hat sich Scandone mit dem Gegenstande seiner Abhandlung beschäftigt; er ist ein sehr fleißiger Besucher des reichen neapolitanischen Archivs, das er genau kennt und das vieles über St. Thomas enthält. Seine Dokumentation ist daher ebenso reichhaltig wie zuverlässig und für den Geschichtsforscher wertvoll. — In der zweiten Abhandlung über die ältesten Schüler und Biographen des hl. Thomas bietet P. Taurisano uns die Früchte seiner sorgfältigen und langjährigen Forschungen in dem römischen Ordensarchiv und in zahlreichen Manuskriptensammlungen Italiens und des Auslandes. Auch ist er ein guter Kenner der einschlägigen gedruckten Literatur. Für eine Thomasvita ist die Arbeit Taurisanos unentbehrlich. — Die vorliegenden Miscellanea enthalten auch viele und gute Illustrationen, auch solche, die nicht allbekannt sind. Die Buchausstattung ist entsprechend einer Festschrift, der Preis von 30 italienischen Lire nicht zu hoch.

Freiburg. *D. Prümmer* O. P.

Zeitschriftenschau.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Lovanii 1924. 1. Jahrg.

2. Heft.

A. van Hove : Leges quae ordini publico consulunt (pp. 153-167). — Anschließend an Canon 14, § 1 n. 2 des Codex Jur. Can., der die Peregrini den Gesetzen unterwirft, « quae ordini publico consulunt », untersucht Verfasser die Lehre der Autoren, die vor dem Codex geschrieben haben, bestimmt dann des nähern, was dazu gehört, daß ein Gesetz ordinis publici sei und gibt einige Fälle an, in welchen die Peregrini gewissen partikulären Gesetzen unterworfen sind aus dem einzigen Grunde, weil diese ordinis publici sind.

J. Bittremieux : De instanti collationis Adamo iustitiae originalis et gratiae. Doctrina S. Bonaventurae (pp. 168-173). — Entwickelt die Lehre des hl. Bonaventura, derzufolge der erste Mensch von Gott zuerst die natürlichen Gaben empfangen hat und dann erst mit übernatürlichen Gnaden ausgestattet worden.

G. Arendt S. J. : *Quomodo in favorem fidei solvatur a S. Pontifice matrimonium in infidelitate contractum* (pp. 174-184). — Theologisch-kanonistische Bemerkungen zu Canon 1127.

J. Coppens : Une controverse récente sur la nature du péché originel (pp. 185-190). — Beleuchtet den Stand der Kontroverse zwischen Michel, Van der Meersch, Stufler einerseits und Bittremieux, Kors, Martin anderseits, ob nämlich die Unterordnung der höheren Kräfte der menschlichen Natur unter Gott, worin das Wesen der ursprünglichen Gerechtigkeit bestand, eine formelle Wirkung der heiligmachenden Gnade gewesen sei oder nicht ; mit andern Worten : ob St. Thomas einen reellen und adäquaten Unterschied angenommen zwischen der ursprünglichen Gerechtigkeit und der heiligmachenden Gnade.

3. Heft.

J. Bittremieux : De usu et applicatione doctrinae philosophiae de reali distinctione inter essentiam et esse in theologia D. Thomae Aquinatis (pp. 321 bis 339). — Verfasser zeigt, welche Bedeutung die Lehre des hl. Thomas vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in der Theologie des hl. Thomas hat, und zwar speziell in der Lehre von Gott, von der Schöpfung, von unserer analogen Gotteserkenntnis und in der Abhandlung über die Erlösung.

R. Martin O. P. : *De ratione et valore scientifico doctrinae moralis sancti Thomae Aquinatis* (pp. 340-354). — Die Moral des hl. Thomas ist Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes. Sie stellt ein wohlgefügtes System dar, in welchem die Schlußfolgerungen mit Notwendigkeit aus den obersten Prinzipien sich ergeben, die wiederum aus der Natur des Menschen abgeleitet werden ; dieses System offenbart zugleich die wunderbarste

Harmonie zwischen Natur und Gnade. In einem Anhange zeigt Verfasser, daß die potentia passiva, die der Mensch mit Rücksicht auf die Gnade besitzt, mit der potentia obedientialis nicht identifiziert werden kann.

A. Janssen : Doctrina S. Thomae de obligatione laborandi (pp. 355-368). — Behandelt die Lehre des hl. Thomas über den Zweck der Handarbeit, das darauf bezügliche Gebot, dessen Ausdehnung und die Dispensgründe.

O. Lottin O. S. B. : *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs* (pp. 369-388). — Die römischen Rechtsgelehrten, Isidor von Sevilla und Gratian haben das Naturrecht in verschiedener Weise definiert. St. Thomas hat diese verschiedenen Auffassungen gekannt und mit dem aristotelischen Begriffe in Beziehung gebracht. Diese thomistische Synthese will der Verfasser darstellen und wendet sich darum im vorliegenden 1. Teil seiner Arbeit den Dekretisten zu.

4. Heft.

A. d'Alès S. J. : *Salva illorum substantia* (pp. 497-504). — Was wollte das Konzil von Trient mit dem Ausdrucke « Substantia sacramentorum » besagen und was lehrt es über die Einsetzung der Sakramente ? Verfasser kommt zum Schlusse, daß darunter nichts anderes zu verstehen ist als die konkrete Einsetzung durch Christus.

J. B. Umberg S. J. : *Confirmatione baptismus « perficitur »* (pp. 505-517). — Mit Recht wird die Firmung von den Theologen eine Vollendung der Taufe genannt, insofern durch sie die Wirkungen der Taufe ihre letzte Vervollkommnung empfangen : durch die Eingießung des Heiligen Geistes und der Gnade vollendet sie die Wiedergeburt des Menschen zum ewigen Leben ; durch die Einprägung eines Charakters vollendet sie die Eingliederung des Getauften ins Reich Gottes ; durch die Verleihung der Gnaden und Gaben des Heiligen Geistes vollendet sie die Fähigkeit, den in der Taufe empfangenen Glauben zu bekennen.

P. de Meester O. S. B. : *Le Mystère de l'Incarnation ou Christologie. Etude de théologie orthodoxe. La personne du Verbe incarné* (pp. 518-544). — Synthetische Darstellung der theologischen Lehre über das Geheimnis der Inkarnation.

Gregorianum. Romae 1924. 5. Jahrg..

2. Heft.

X. Le Bachelet S. J. : *Le Bienheureux Robert Bellarmin et les Ordres religieux* (pp. 169-182 ; Fortsetzung im 4. Heft, pp. 497-530). — Aus des Seligen Abhandlung De monachis und aus seinen Briefen wird seine Auffassung vom Ordensstande dargelegt.

G. Huarte S. J. : *De distinctione inter iustitiam originalem et gratiam sanctificantem* (pp. 183-207). — Die von verschiedenen Autoren (Bittremieux, Kors, Martin) vorgebrachten Beweise für einen reellen adäquaten Unterschied zwischen ursprünglicher Gerechtigkeit und heiligmachender Gnade beim hl. Thomas, betrachtet Verfasser als nicht stichhaltig.

J. M. Hanssens S. J. : *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rit grec* (pp. 208-277). — Darstellung der verschiedenen Meinungen der Theologen in dieser Frage.

F. Pelster S. J.: *Wann ist das zwölfte Quodlibet des hl. Thomas von Aquin entstanden* (pp. 278-286). — Verfasser verlegt, gestützt auf äußere und innere Gründe, die Entstehung in die Zeit von 1272 bis 1273.

3. Heft.

A. d'Alès S. J.: *Le dernier mot de Marc d'Ephèse* (pp. 345-368). — Befaßt sich mit der Tätigkeit genannten Bischofs gegenüber dem Konzil von Florenz.

A. Vermeersch S. J.: *Religion, Morale et Politique* (pp. 369-390). — Die Politik kann weder von der Moral noch von der Religion absehen, da sie sich in freien Handlungen betätigt. Es werden die sittlichen Grundsätze dargelegt, die für die politische Tätigkeit maßgebend sind und die Zuständigkeit der Kirche zu einem Urteil über deren sittlichen Gehalt bestimmt.

A. Breitung S. J.: *De conceptione Christi Domini inquisitio physiologico-theologica* (pp. 391-423; Fortsetzung im 4. Heft, pp. 531-568). — Verfasser stellt die Anschauung der alten und der neueren Physiologie über die Empfängnis und die Entwicklung im Mutterleibe dar. Zeigt dann die theologischen Schlußfolgerungen bezüglich der Empfängnis Christi, zu welchen die ältern Theologen, gestützt auf ihre physiologischen Kenntnisse, gelangt sind und zu denen wir im Anschlusse an die scholastischen Prinzipien und mit Verwertung der heutigen physiologischen Erkenntnisse gelangen müssen. Abschließend wird die tatsächliche Entwicklung des genannten Dogmas in der neueren Theologie dargelegt.

C. Boyer S. J.: *Le sens d'un texte de saint Thomas: « De Veritate,* q. 1 a. 9 » (pp. 424-443). — Der Sinn dieser Stelle scheint, gestützt auf Paralleltexte, folgender zu sein: damit der Verstand die Wahrheit erkenne, muß er die Natur seines eigenen Aktes erkennen, der das Objekt erfaßt. Diese Natur aber erkennt er, so oft er mit Gewißheit über die Wahrheit urteilt, sei es, daß dieses Urteil das Ergebnis einer philosophischen Untersuchung oder der natürlichen spontanen Tätigkeit des Verstandes ist.

4. Heft.

J. M. Bover J. S.: *Universalis B. Virginis mediatio ex proto-evangelio Gen.* (3, 14-15) *demonstrata* (pp. 569-583). —

V. Cathrein S. J.: *Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanarum?* (pp. 584-594). —

La Ciencia Tomista. Madrid 1924. 16. Jahrg.

4. Heft.

J. G. Arintero O. P.: *Inanidad de la contemplación adquirida* (pp. 5-27). — Die wahre Tradition des Karmeliterordens nimmt nur eine Art der Beschauung an, die eingegossene; die sogenannte erworbene Beschauung läßt sich aus den Werken der hl. Theresia nicht nachweisen. Wenn wir die ihr beigelegten Eigenschaften und Merkmale prüfen, ergibt sich, daß sie im Grunde nichts anderes ist als die eingegossene Beschauung.

A. Zychlinski: Sincera doctrina de conceptu transsubstantiationis iuxta principia S. Thomae Aquinatis (pp. 28-65; Fortsetzung in Heft 5, pp. 222 bis 244). — Nachdem einleitend der philosophische Begriff der Trans-

substantiation dargelegt worden, wird derselbe auf das Geheimnis der heiligen Eucharistie angewendet und dasselbe betrachtet in Bezug auf den Terminus a quo (Aufhören der Substanz des Brotes), den Terminus ad quem (Gegenwart des Leibes Christi) und den Übergang von dem einen zum andern bezw. die Handlung, wodurch der Leib Christi gegenwärtig wird. Im Anschlusse an den hl. Thomas und die traditionelle, kirchliche Auffassung schließt Verfasser seine Ausführungen mit den Worten ab: « Transsubstantiatio unica est actio positiva in panis substantiam positive exercita attingens ipsam sub intima entis ratione ipsamque convertendo perducens usque ad substantiam Corporis Christi praeexistentem et realiter immutatam manentem. »

5. Heft.

M. Barbado O. P.: *La consciencia sensitiva, según Santo Tomás* (pp. 169 bis 203). — Verfasser bespricht die verschiedenen, voneinander abweichenden Auffassungen des Gewissens. Selbst Aristoteles und St. Thomas scheinen sich zu widersprechen. Werden alle einschlägigen Stellen des englischen Lehrers miteinander verglichen, so ergibt sich klar, daß für ihn das Gewissen ein Erkenntnisakt ist. Des weitern befaßt sich Auktor mit der sogenannten Conscientia concomitans, wie sie heutzutage vielfach angenommen wird, aber mit der Lehre des hl. Thomas nicht im Einklang steht.

S. M. Lozano O. P.: *Naturaleza de la Sagrada Teologia* (pp. 204-221). — Ausgehend von den durch Pius X. und Pius XI. erteilten Weisungen und den neuesten Arbeiten auf dem Gebiete der mystischen Theologie, untersucht Verfasser, ob die theologische Spekulation, nach Art der Metaphysik, ihre Aufgabe einzig und allein in der Spekulation habe, ob sie aus sich allein keine Beziehung zum Leben als ihrem eigentlichen Gegenstande habe. Und er zeigt, wie der hl. Thomas, gegenüber andern Autoren, die Ansicht vertritt, daß die Theologie zugleich spekulativen und affektiv-praktischen Charakter hat.

6. Heft.

A. G. Peláez O. P.: *Doctrina tomista sobre la tirania politica* (pp. 313 bis 331). — Nachdem der Begriff der Tyrannei bei Aristoteles und St. Thomas klargelegt worden, beschäftigt sich Verfasser mit der Erlaubtheit des Tyrannenmordes, des aktiven und passiven Widerstandes und erörtert sodann den Fall, daß ein Machthaber vom Glauben abgefallen.

J. G. Arintero O. P.: *Incoherencias y fantasias peligrosas en la contemplación adquirida* (pp. 332-356). — Darstellung und Widerlegung der Anschauungen des Karmeliters Thomas de Jesus (1568-1627) in seinem 1922 neu herausgegebenen Traktat De contemplatione acquisita.

Freiburg. *P. G. M. Häfele* O. P.

Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris 1924. 13. Jahrg.

3. Heft.

G. Rabeau : L'usage philosophique de l'histoire de la philosophie (pp. 293 bis 309). — Die Geschichte der Philosophie ist nicht die Geschichte der

materiellen sozialen Ereignisse (K. Marx), noch die Geschichte der sozialen Beziehungen (Durkheim) oder der Wissenschaften (L. Brunschvicg) ; sie ist ebensowenig gleichbedeutend mit der Philosophie (B. Croce). Sie ist vielmehr die philosophische, d. h. logische und kritische Herausarbeitung der Gedanken der Philosophen, oder vielmehr der philosophischen Gedanken aller Menschen. — Ihre Methode kann nicht die eines absoluten Determinismus (Hegel), noch die eines unbeschränkten Kontingentismus (Renouvier) sein. Sie muß einerseits der Stellung der individuellen Freiheit Rechnung tragen und anderseits in der Aufeinanderfolge der verschiedenen Systeme den Gesetzen der Logik nachforschen, einer Logik nicht bloß des Gedankens, sondern auch der Tat.

G. Jouassard : L'abandon du Christ, d'après saint Augustin (pp. 310-326). — Der Ruf Jesu am Kreuze : « Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen ? » (Matth. 27. 46) wird von Augustinus, und mit ihm von Origenes, St. Hilarius, St. Ambrosius und St. Hieronymus, im Gegensatz zu den griechischen Vätern, nicht im buchstäblichen eigentlichen Sinne verstanden, sondern als eine Art Metapher : Jesus sprach nicht von sich selber, noch von seinem eigenen Verhältnis zum Vater, sondern bloß im Namen der Menschen, als ihr Fürsprecher und als Dolmetsch ihrer Gefühle. Diese Auslegung stützt sich auf die Lehre vom mystischen Leibe, die St. Augustin möglichst klar und anziehend herauszuarbeiten gesucht hat.

E. Hugueny : Circulaire, Rectiligne, Hélicoïdal. Les trois degrés de la contemplation (pp. 327-331). — Die französischen Autoren übersetzen den Ausdruck « Motus obliquus contemplationis » mit « mouvement oblique », was ein Unsinn ist. Es soll heißen « hélocoïdal ». Verfasser erklärt und rechtfertigt diese Übersetzung.

4. Heft.

L. Choppin : La Trinité dans l'Epitre de S. Clément 95-98 (pp. 477-488). — Obgleich dieser Brief nicht eine doktrinelle Abhandlung ist, so spricht S. Clemens von Rom über das Dogma der heiligsten Dreifaltigkeit doch Gedanken aus, die an St. Paul erinnern und die für seine vollkommenste Orthodoxie zeugen. Unter anderm setzen seine Ausführungen das « Filioque » voraus, wenn es auch nicht formell ausgesprochen ist.

R. Hoornaert : Les sources térésiennes et « L'Amour divin » de Echegoyen (pp. 489-502). — Es handelt sich darum, aus welchen Quellen die hl. Theresia ihre Lehre geschöpft. Verfasser bietet eine sehr gründliche, sachliche Darstellung und Kritik des Buches : « L'Amour divin. Essai sur les sources de sainte Térèse », das der gelehrte Protestant Echegoyen dieser Frage gewidmet hat.

Revue Thomiste. Saint-Maximin 1924. 29. Jahrg.

5. Heft.

A. Gardeil O. P. : La Structure de la Connaissance mystique (pp. 429 bis 459). — Behandelt die Vollendung der « quasi-experimentellen Erfassung » des in der Seele gegenwärtigen Gottes. Dieselbe vollzieht sich in überintentionaler Weise vermittelst der Gabe der Weisheit im Gebete der Vereinigung.

W. R. Thompson : Le Parasitisme et la doctrine transformiste (pp. 460 bis 480). — Im Lichte der aristotelisch-thomistischen Philosophie werden die wichtigsten Erscheinungen aus dem Leben der Parasiten untersucht und als Schlußfolgerung ergibt sich, daß die Evolution, auf die man sich beruft, die Zweckbestimmung voraussetzt.

R. Garrigou-Lagrange O. P. : *Un nouvel examen de la prédétermination physique* (pp. 494-518). — Kritische Auseinandersetzung mit A. d'Alès S. J., der in seiner Abhandlung über « Providence » (Dictionnaire d'Apologétique de la Foi catholique, fasc. XX) nachzuweisen sucht, daß St. Thomas die Praedeterminatio physica als der Freiheit widersprechend verwirft und daß bei ihm vielmehr die Anfänge des Molinismus sich finden.

6. Heft.

P. Mandonnet O. P. : *Thomas d'Aquin, Novice Prêcheur*, 1244–1246 (pp. 529-547, Fortsetzung). — Mit Wilhelm von Tocco muß man, gegenüber Bartholomäus von Capua, annehmen, daß nicht der Vater Landulph die Gefangennahme des hl. Thomas angeordnet hatte, sondern seine Mutter Theodora, die nach Neapel gekommen war, um ihren Sohn aus dem dortigen Kloster wegzuführen. Auf dem Wege von Neapel bis Aquapendente hat Thomas Terracina, Anagni, wahrscheinlich Fossanova, Rom, Viterbo und Orvieto passiert.

La Rédaction : A propos des vœux solennels. Saint Thomas et le Code (pp. 548-578). — Da die feierliche Profeß eine geistliche und göttliche Konsekration ist, so kann sie nur infolge einer hinreichenden Veränderung des Subjektes, dem sie innewohnt, d. h. des freien Willens des Professen aufhören, eine Veränderung, welche übrigens kein höheres objektives Gut zu rechtfertigen vermag, weder ein persönliches noch ein allgemeines. — Die Kirche richtet sich nach diesen Grundsätzen des hl. Thomas.

R. Martin O. P. : *Pour Saint Thomas et les thomistes et contre le R. P. Stufler* S. J. (pp. 579-595). — In seinem Werke : Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante (Innsbruck 1923) hat P. Stufler nachzuweisen versucht, daß St. Thomas die traditionelle Lehre der Thomisten von der Praemotio physica nicht kennt. Den Lesern des Divus Thomas ist übrigens die Auffassung von P. St. genugsam bekannt. In diesem ersten Artikel zeigt nun P. Martin klar und deutlich, wie dieselbe in offenem Widerspruch mit den Begriffen und allgemeinen Prinzipien des hl. Thomas bezüglich der Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe ist. Denn ihr zufolge : *a)* ist Gott nicht causa universalis in ordine essendi — denn Gott wäre bloß Ursache des Seins absolut genommen, während die näheren Bestimmungen des Seins Wirkungen der geschaffenen Kausalität blieben ; *b)* ist Gott nicht causa universalis in ordine operandi, denn es gibt Tätigkeiten der geschaffenen Ursachen, welche Gott nicht als Beweger voraussetzen : *c)* ist Gott nicht causa prima universalis principalis aller Handlungen der Geschöpfe : diese handeln in der Ausübung ihrer Kausalität nicht immer als untergeordnete und werkzeugliche Ursachen. Diese drei Sätze stehen im direkten und formellen Gegensatz zur Lehre des hl. Thomas.

Liège. *P. Lect. Ambrosius Barthélemy* O. P.

Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck 1924. 48. Jahrg.

3. Heft.

E. Dorsch S. J.: *Der ursprüngliche Gottesbegriff in der Menschheit* (pp. 337-373; Fortsetzung im 4. Heft, pp. 473-499). — Die religiöse Entwicklung einer weit entfalteten Götterwelt weist, rückwärts verfolgt, sowohl bei den Kultur- wie bei den Naturvölkern, zunächst eine stete Vereinfachung dieser Götterwelt auf. Dieser Zug zur Vereinfachung aber läßt sich bei einzelnen Völkern direkt bis zum Monotheismus zurückverfolgen. Bei andern Völkern ist der direkte Nachweis infolge des Versagens der Quellen nicht mehr möglich; indessen verbürgt für ganze Völkerfamilien (Semiten, Indogermanen) der Gebrauch des einen, eineinheitlichen Gottesnamens wenigstens indirekt den ursprünglichen Monotheismus.

J. Stufler S. J.: *Der erste Artikel der Quaestio disp. de caritate des hl. Thomas* (pp. 407-422). — Zwei Folgerungen ergeben sich aus dem Text des hl. Thomas: 1. Eine Bewegung des Willens durch eine praemotio physica ist nach dem englischen Lehrer absolut unmöglich. 2. Ein übernatürlicher Willensakt erfordert unbedingt die Eingießung eines übernatürlichen Prinzips oder einen habitus infusus.

4. Heft.

F. Pelster S. J.: *Literarhistorische Probleme im Anschluß an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi* (pp. 500-532). — Verfasser stellt drei Fragen und sucht sie einer endgültigen Lösung näher zu bringen: das Verhältnis Bonaventuras zu seinen Vorgängern, die sogenannten Abbreviationes und die Chronologie seiner Lehrzeit. Bezüglich des letzteren Punktes setzt Verfasser den Beginn der Lehrtätigkeit in das Jahr 1248; 1255 wurde B. wegen seines Gehorsams gegen die päpstlichen Verordnungen von der Pariser Universität ausgeschlossen; seine Wiederaufnahme ist jedenfalls geraume Zeit vor dem 12. Mai 1257 erfolgt.

J. Stufler S. J.: *Bemerkungen zu einer Kritik meines Werkes* « *De Deo operante* » (pp. 610-625). — Stufler hält gegenüber den Bedenken P. H. Lange's S. J. fest an seinen Aufstellungen; u. a. an der Definition des motus naturalis und violentus; betont ferner, wenn Thomas den Ausdruck « proprius effectus » vom esse gebrauche, so verstehe er den effectus per se primo Dei, gebrauche er ihn aber vom Substrat, das Gott unmittelbar durch Schöpfung gegeben, so verstehe er darunter den effectus solius Dei; Thomas lehre nicht ohne weiteres von vornherein einen concursus immediatus, wenn es bei ihm heiße: Deus operatur in omnibus operantibus; Deus movet, oder applicat omnes causas secundas ad agendum u. dgl. Ein natürlicher Liebesakt ist nach Thomas nur möglich durch ein habituelles Prinzip der Erhebung.

Graz. *P. Lect. Paulus Gunz* O. P.

Chronik.

Im Zeichen des Thomas-Jubiläums.

(Fortsetzung und Schluß.)

Indem wir all die übrigen, zum Teil glanzvollen Veranstaltungen, mit denen der ganze katholische Erdkreis das Andenken des englischen Lehrers ehrte, übergehen müssen, möchten wir abschließend noch zwei Thomasfeiern in der **Schweiz** näher ins Auge fassen.

An erster Stelle führen wir **Freiburg** an. Die Feier, die am 7. März 1924 stattfand, hatte insofern ein besonderes Gepräge, als die gesamte Universität, sowie die staatlichen Behörden sich daran beteiligten und dadurch der doppelte Charakter unserer Hochschule als einer katholischen und staatlichen in sprechender Weise zum Ausdruck kam. Den ersten Teil des Festes bildete ein feierlicher Gottesdienst in der Universitätskirche. Während des Pontifikalamtes, zelebriert vom Diözesanbischof Msgr. *Marius Besson*, hielt Kanonikus Dr. *A. Scheiwiler* aus St. Gallen eine ebenso inhaltsreiche wie formvollendete Lobrede auf den hl. Thomas. Im Anschluß an die Enzyklika « Studiorum ducem » führte er aus, wie der Aquinate Führer für alle sei, nicht bloß durch seine so oft von den Päpsten approbierte Lehre, sondern auch durch sein Tugendleben. Unter anderm zeigte er auch, wie seine Grundsätze maßgebend sein müssen für jede wahre soziale Tätigkeit, wie sie seinerzeit die Grundlage bildeten für die sogenannte Union de Fribourg und für die Enzyklika « Rerum novarum ». Abschließend richtete der Redner einen lebhaften Appell an alle zum Eintritt in die Militia angelica.

Der eigentliche Festakt vollzog sich darauf im Kornhaussaale. Als erster bestieg der Professor für spekulative Dogmatik, P. *F. Marin-Sola* O. P., das Rednerpult, um über das Thema: *Excellentia rationis humanae iuxta Divum Thomam* zu sprechen. Es war keine Kleinigkeit, über einen so abstrakten Gegenstand vor einem so gemischten Publikum in lateinischer Sprache in anziehender Form zu reden. Aber der begeisterte Beifall, der den Redner zu wiederholten Malen unterbrach und vor allem am Schlusse des Vortrages zum Ausbruch kam, zeigte, daß er es meisterhaft verstand, alle seine Zuhörer zu fesseln. Als Leitmotiv seiner Ausführungen hatte er sich die denkwürdigen Worte Leo XIII. in der Enzyklika « Aeterni Patris » gewählt: « Rationis humanae D. Thomas tum iura conservavit tum dignitati consuluit, ita quidem, ut ratio, ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere. » Ausgehend von der Definition der Ratio, wie sie der hl. Thomas bietet, schildert er vorerst ihre Stellung in der natürlichen Ordnung. Nach dem hl. Thomas ist die

Ratio die Wurzel der menschlichen Freiheit und hat darum den Vorrang in der psychologischen Ordnung. Sie hat ihn aber auch in der sozialen und politischen Ordnung ; denn das Gesetz, auf dem alle soziale und politische Ordnung beruht, hat die Ratio zur Voraussetzung, es ist eine ordinatio rationis. Höher als die soziale Ordnung, ja auch höher als die Wissenschaft steht die Tugend, die moralische Ordnung ; beider Grundlage aber ist wiederum nach dem hl. Thomas die ratio humana. Noch besser jedoch zeigt sich die Würde der Ratio in der übernatürlichen Ordnung. Redner entwickelt vor allem das in Bezug auf die Bewahrung und den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, die übernatürliche Offenbarung und Schriftinspiration, den Glaubensakt, die Freiheit des Glaubens, die Glaubenswürdigkeit, die Rechtfertigung, das mystische Leben, die Ewigkeit der Höllenstrafen und der himmlischen Seligkeit, die hypostatische Union. In ebenso geistreicher wie aktueller Weise schließt er mit einem Vergleiche zwischen Leo XIII., dem Neubegründer der thomistischen Philosophie, und Staatsrat G. Python, dem Begründer der Freiburger Universität, an der diese Philosophie nunmehr seit über 30 Jahren unverfälscht gelehrt wird : « Papst Pius XI. sagt in seiner Thomasenzyklika : Das Verdienst Leo XIII. durch die Wiedereinführung und Neubelebung der thomistischen Philosophie ist so groß, daß, wenn auch seine übrigen glänzenden und weisen Verordnungen nicht erlassen wären, diese Neubelebung allein genügen würde, um seinen Ruhm unsterblich zu machen. Ebenso würde es für den unsterblichen Ruhm des Staatsrates Python genügen, wenn er auch sonst nichts Bedeutendes geleistet hätte, daß er die katholische Universität in Freiburg gegründet, an der thomistische Philosophie und Theologie so glänzend blühen. »

In seinem französischen Vortrag : « *Le prudentissime Frère Thomas* » führt der Professor für Kirchengeschichte P. *M. Jacquin* O. P. die Festversammlung zurück ins 13. Jahrhundert und schildert einen der interessantesten und bedeutsamsten Geisteskämpfe, die je ausgefochten worden. Als St. Thomas im Jahre 1268 seine Lehrtätigkeit in Paris eröffnete, standen sich dort zwei Geistesrichtungen scharf gegenüber : auf der einen Seite der Augustinismus, vertreten durch fast alle Magistri der Theologie, sowohl aus dem Säkular- wie aus dem Regularklerus ; auf der andern Seite der Aristotelismus, den die Professoren der Artistenfakultät bekannten und mit ihnen, wenigstens zum Teile, auch Albert der Große. Als Schüler Alberts hatte Thomas sogleich die ganze Bedeutung dieses letzteren Systems für den Glauben und die Theologie erkannt und es zur Grundlage seiner ganzen wissenschaftlichen Tätigkeit gemacht. Aber damit mußte er auch zugleich einen doppelten schweren Kampf ausfechten : gegen die Vertreter einer falsch verstandenen Tradition, die sich gegen jede Neuerung wehrten, gegen den mit neuplatonischen Elementen durchsetzten Augustinismus einerseits und gegen den durch Averroës entstellten Aristotelismus, wie er damals namentlich durch Siger von Brabant vertreten war, anderseits. Und Thomas hat ihn siegreich bestanden mit der ganzen Festigkeit und Klugheit wie sie nur die Liebe zur Wahrheit verleiht. Redner zeigt das in äußerst anschaulicher Weise an zwei Beispielen : an der Lehre von der

vernünftigen Seele als einziger Wesensform im Menschen, die Thomas selbst gegen eine große Strömung im eigenen Orden verteidigte, sowie an der Abhandlung « De unitate intellectus », mit welcher er Siger und den Averroismus zurückwies. (Vgl. M. Jacquin, Le « Prudentissime Frère Thomas », Fribourg, Imprimerie St-Paul 1924.) —

Den Abschluß der zwar einfach gehaltenen, aber kernigen Festfeier bildeten die unter der meisterhaften Leitung von Professor *P. Wagner* ausgeführten, aus dem 11. Jahrhundert stammenden *Acclamationes*, deren Text speziell für diesen Tag angepaßt war.

Daß Freiburg in solcher Weise Thomas ehrte, war eigentlich selbstverständlich. Etwas Unerhörtes aber war sicherlich eine Thomasfeier an der **Zürcher Universität :** ein « Ereignis », ein « Wendepunkt » in deren Geschichte, wie sie ein Berichterstatter bezeichnet hat. Nachdem nämlich im Sommersemester 1924 anläßlich des Kant-Jubiläums dem Königsberger Philosophen an fast allen Hochschulen und ganz besonders auch in Zürich gehuldigt worden war, erreichte es die katholische Akademikerschaft Zürichs, daß auch der hl. Thomas von Aquin an der dortigen protestantischen Universität gebührend geehrt, ja sogar, daß ein katholischer Priester im weißen Ordensgewande des hl. Dominikus, nämlich Universitätsprofessor Dr. P. *Gallus M. Manser* O. P. aus Freiburg als Referent zugelassen wurde. Der Vortrag war für den 18. November ins Auditorium maximum angesetzt. Da dasselbe aber für die große Zahl der erschienenen Gäste sich als viel zu klein erwies, mußte man kurz vor Beginn der Feier in die Aula umziehen.

Es war eine ungewohnte, äußerst gemischte Zuhörerschaft, die sich eingefunden hatte. Aber mit einem Schlage hatte der Redner den Kontakt mit ihr gefunden, indem er sie als aufrichtige Freunde der Wahrheit begrüßte. Damit war er mit ihnen in gleicher Linie, in jener Linie, in der Thomas ein Großer und Größter geworden. In ein paar markanten Strichen zeichnete er einleitend den äußern Lebensgang des großen Denkers und seine gewaltige wissenschaftliche und schriftstellerische Tätigkeit, um dann auf das eigentliche Thema näher einzugehen und seine wissenschaftliche Geistesrichtung näher zu kennzeichnen, indem er sein Bild vorerst in den Rahmen der Gesamtphilosophie hineinstellte. In alter und neuer Zeit dreht und drehte sich alles um ein Grundproblem : Sein und Werden ; ob nur Sein, ob nur Werden, ob Sein und Werden, Thomas nimmt auch Stellung zu diesem Problem. Er ist Gegner der einseitigen, absoluten Werdephilosophie (Heraklit, Plotin, Scotus Eriugena, Locke, empirischer und idealistischer Phänomenalismus, Aktualismus) ; er ist auch Gegner der einseitigen monistischen Seinsphilosophie (Eleaten, Monisten, Pantheisten). Statt dessen tritt er ein für die ontologisch-dynamische Welterklärung (Sokrates, Plato, Aristoteles, Philo von Alexandrien, Kirchenväter, arabische Philosophen, Scholastiker) : es gibt Sein und Werden, Bleibendes und Veränderliches ; Akt und Potenz sind die zwei Grundprinzipien des Weltalls. — Alsdann stellt der Redner das Bild des hl. Thomas in den Rahmen des 13. Jahrhunderts hinein. Was begründet da seinen Ruf und Ruhm ? Nicht so fast seine persönlichen Eigenschaften, auch nicht bloß methodische Momente, sondern vielmehr seine neue Lehrorientierung.

In Anwendung der tiefsinnigen aristotelischen Lehre von Akt und Potenz hat er der Philosophie ganz neue Impulse gegeben, neue Resultate gezeitigt, erreicht. Thomas hat die Sinneserforschung als einzige solide Grundlage für die ganze Philosophie proklamiert. Die Sinneserfahrung ist die Quelle aller Erkenntnisse. Aber in derselben sind wir immer zuerst passiv, leidend, die Gegenstände nicht schaffend, sondern aufnehmend und dann aktiv erkennend. Nicht der Gegenstand, sondern nur die vitale Aufnahmsweise ist subjektiv, von uns selbst. In der Vielheit bloß potenzieller Teile der irdischen Dinge gibt es nur eine einzige Form und damit ist auch der Grundstein für die persönliche Einheit des Menschen gelegt. Verschieden von der Philosophie ist die Theologie, der Quelle, dem Gegenstande, dem Gebiete nach ; aber es besteht kein Widerspruch zwischen beiden ; vielmehr ist das eine seiner Veranlagung, seiner Potenz nach zum andern als Akt hingeordnet. So hat Thomas die Harmonie von Geist und Sinneswelt, von Subjekt und Objekt, von Vielheit und Einheit, von Natur und Übernatur auf Grund ihrer Unterscheidung verfochten. Und gerade dadurch ist er ein selbständiger Denker. Die tiefste Triebfeder all seines geistigen Schaffens war seine unsterbliche Liebe zur Wahrheit. —

P. *G. M. Häfele* O. P.



Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt,
soweit Umfang und Programm der Zeitschrift es gestatten.

J. Brinktrine : Anselm Proslogion (Sammlung philosophischer Lesestoffe. Herausgegeben von Prof. J. Feldmann und Studienrat J. Rüther, 2. Bändchen). Paderborn, Schöningh.

J. V. Ceppi : Comment saint Paul est directement l'Apôtre de Jésus-Christ (Doktordissertation der Universität Freiburg). Fribourg. Imprimerie Saint-Paul 1925.

P. Chojnacki : Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. Darstellung und Kritik. Freiburg (Schweiz), Studia Friburgensia. 1924.

E. Coué : Die Selbstbemeisterung durch bewußte Autosuggestion. Basel, Schwabe. 1925.

H. Dieckmann : De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici. T. I. Friburgi Brisgoviae, Herder. 1925.

M. Ettlinger-P. Simon-G. Söhngen : Philosophisches Lesebuch. München, Kösel-Pustet. 1925.

N. Farrugia : De matrimonio et causis matrimonialibus. Tractatus canonico-moralis iuxta Codicem Juris Canonici. Taurini, Marietti. 1924.

J. Feldmann : Schule der Philosophie. Auslese charakteristischer Abschnitte aus den Werken der bedeutendsten Denker aller Zeiten. Paderborn, Schöningh. 1925.

M.-J. Gerlaud : L'intercession des Saints. Paris, Téqui. 1925.

P. Glorieux : La Littérature Quodlibétique de 1260–1320 (Bibliothèque Thomiste V). Le Saulchoir (Kain), Revue des sciences phil. et théol. 1925.

M. Honecker : Das Denken. Versuch einer gemeinverständlichen Gesamtdarstellung. Berlin, Dümmler. 1925.

M. Jacquin : A travers l'histoire de France. Lille, Desclée. 1925.

E. Janssens : Vrai thomisme et faux thomisme. Liège, Société d'Etudes Religieuses. 1925.

Ch. Journet : L'Esprit du Protestantisme en Suisse. Paris, Nouvelle Librairie Nationale. 1925.

Katholizismus (Der) als Kulturfaktor.

— — — als Lösung großer Menschheitsfragen.

— — — und moderne Politik. — Herausgegeben vom Akademischen Verein « Logos ». Innsbruck, Tyrolia. 1925.

J. Latini : Juris criminalis philosophici summa lineamenta. Taurini, Marietti. 1924.

L. Lavaud : Saint Thomas « Guides des Etudes ». Paris, Téqui. 1925.

P. Mateo : Hin zum König der Liebe (Das katholische Leben II). Innsbruck, Tyrolia. 1925.

J. Mausbach : Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre (Der katholische Gedanke X). München, Theatiner-Verlag. 1925.

Miscellania Tomista en commemoració del sisè centenari de la canonització de Sant Tomàs d'Aquino. Barcelona, Convent de Framenors Capuxtins. 1924.

G. Raupert : Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit. Innsbruck, Tyrolia. 1924.

O. Renz : Das Dienstverhältnis. Ein Beitrag zum Familienrecht und zur Arbeiterfrage (Separatabdruck aus « Xenia Thomistica »). Rom, Vatikanische Druckerei. 1924.

G. Ricciotti : Il libro di Giobbe. Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento.

— — Le Lamentazioni di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con Intr. e Comm. Torino, Marietti. 1924.

J. Rüther : Gemeinschaft und Wirtschaft nach ausgewählten Stücken aus den Werken des Thomas von Aquin (Ferd. Schöninghs Sammlung Phil. Lesestoffe 3). Paderborn.

Th. Rüther : L. Annaeus Seneca. Von der gefestigten Sicherheit des Weisen (Ferd. Schöninghs Sammlung Phil. Lesestoffe I). Paderborn.

C. Sonntag : Das Jubeljahr 1925 in Rom. Innsbruck, Tyrolia. 1925.

G. Sortais : Traité de Philosophie [5]. Tome premier et second. Paris, P. Lethielleux. 1923–24.

Th. Specht : Lehrbuch der Dogmatik. Erster und zweiter Band. Dritte verbesserte Auflage herausgegeben von Dr. *G. L. Bauer*. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. 1925.

St. Stephan : De elementis liturgiae christianae. Ratisbonae, Pustet. 1924.

Dr. Stephan : Psalmenschlüssel. Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten und in den Gedankengang der Brevierpsalmen. Regensburg, Kösel-Pustet. 1925.

J. Weidmann : Grundwissenschaftliche Kernfragen aus der Philosophie Johannes Rehmkes (Ferd. Schöninghs Sammlung Phil. Lesestoffe 4). Paderborn.

A. M. Weiß : Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben. Freiburg i. Br., Herder. 1925.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 1626 25

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Das Wesen des Thomismus.

Von G. M. MANSER O. P.

II.

Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinisch-arabische Richtung im 13. Jahrhundert.

(Fortsetzung.)

3. Harmonie von Verstand und Wille.

Verstand und Wille sind königliche Mächte im Reiche des menschlichen Seelenlebens. Jede der beiden besitzt ihre eigene Stellung und folgerichtig ihre eigentümlichen Rechte und Rechtsgebiete. Wie schwer, richtig ihre Rollen zu verteilen und sie in Harmonie zu bringen! Wer die eine oder die andere der beiden Fähigkeiten vergewaltigt und die Marksteine ihres legitimen natürlichen Wirkungsfeldes versetzt, frevelt schwer und trägt den verhängnisvollsten Wirrwarr in das menschliche individuelle und soziale Leben hinein. Die Geschichte des modernen *Intellektualismus* und *Voluntarismus* bestätigt das. Beide sind, streng genommen, Gebietsverletzungen, deren Wesen und Gefahren und geschichtliche Entwicklung im Mittelalter wir kurz skizzieren müssen, ehe wir von Thomas sprechen.

Intellektualismus und Voluntarismus.

Die Namen sind neu, die Theorien alt. [1] Die verschiedenen Auffassungen über die Begriffe von « Intellektualismus » und « Voluntarismus » und die Zugehörigkeit dazu, ins Auge gefaßt, ist mein Versuch,

[1] Nach *Eisler* hätte Tönnies 1883 zuerst die Benennung « Voluntarismus » im Gegensatz zu Intellektualismus geprägt und Paulsen ihm allgemeineren Eingang verschafft.

beide zu charakterisieren, vielleicht ein Wagnis.[1] Aber andere mögen dann das Lückenhafte ausfüllen.

Schalten wir vorläufig das aus, mit was wir es hier nicht zu tun haben. Zuweilen spricht man von Intellektualismus und Voluntarismus ein und desselben Philosophen, je nachdem er die Tätigkeit des Verstandes oder des Willens ins Auge faßt, aber ohne ihm eine zu einseitige Bevorzugung der einen der beiden Fähigkeiten zuschreiben zu wollen. So sprechen Garrigou-Lagrange O. P. und Rousselot S. J. von einem Intellektualismus des hl. Thomas. Häufiger noch bedeutet Intellektualismus den Gegensatz zu « Sensualismus », der jede übersinnliche Erkenntnis in Abrede stellt. In diesem Sinne sind die Platoniker, Aristoteliker, Araber; Augustiner, Cartesianer, Kantianer, Hegelianer usw. Intellektualisten. Nicht selten werden jene Philosophen Intellektualisten und Spiritualisten genannt, die nicht alle natürlichen Erkenntnisse aus *der Sinneserfahrung* ableiteten. So Plato, Philo, die Neuplatoniker, die Araber, die Augustiner im Mittelalter, die Ontologisten, die Cartesianer mit ihren angeborenen Ideen, die Kantianer mit den Formen a priori. Unter diesem Blickpunkt ist weder Aristoteles noch Thomas Intellektualist, da beide alle und jede Erkenntnis aus der Sinneserfahrung ableiten. Von all dem ist also hier nicht die Rede. Wenn wir richtig sehen, betreffen hier Intellektualismus und Voluntarismus immer *die Beziehung des Verstandes zum Willen* und umgekehrt; mehr noch: *eine scharf gegensätzliche Beziehung der beiden zueinander; genauer noch: eine einseitige Akzentuierung des einen vor dem andern.* Damit dürften wir auf der richtigen Fährte sein, um beide noch genauer zu beschreiben.

I. Der **Intellektualismus** bevorzugt, wertet und betont einseitig, im Gegensatz zum Wollen, den *Verstand* und daher das Denken, die Idee, die Erkenntnis, der er im göttlichen und menschlichen Wirken und Weltgeschehen den *allbeherrschenden* Rang einräumt. Er ist so vielgestaltig als das menschliche Wissen selbst. Identifiziert er Idee und Sein, und läßt er mit Hegel unabhängig von jedem Willen die

[1] Außer *Überwegs* Grundriß der Geschichte der Philosophie vergleiche zur Frage: *J. M. Baldwin*, Dictionary of Philosophy and Psychology, 1902; *Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1910; *Eisler*, Handwörterbuch der Philosophie, 1922; *Rousselot* S. J., L'intellectualisme de S. Thomas, 2me Ed. (1924); *Garrigou-Lagrange* O. P., L'intellectualisme et la Liberté chez S. Thomas. Kain 1908; *Glauberg* und *Dubislav*, Systematisches Wörterbuch der Philosophie, Leipzig 1923; *R. Eucken*, Geistige Strömungen der Gegenwart. Leipzig 1904 (S. 38 bis 65); *Dr. Hörler*, Der menschliche Wille und das wissenschaftl. Erkennen, 1924.

Realität der Dinge selbst vom Denken hervorbringen, wird er gewöhnlich *metaphysischer* Intellektualismus genannt. Verlegt er die Tugend mit Socrates, Plato und spätern, unabhängig vom Willen, in die bloße Idee, das bloß Begriffliche, haben wir den *ethischen* Intellektualismus. Führt er auch die seelischen Tätigkeiten, selbst die des freien Willens, auf das Denken und Vorstellen als herrschenden Faktor zurück, so heißt er *psychologischer* Intellektualismus. Hegels Ansicht, die Geschichte der Menschheit wäre, unabhängig von jedem göttlichen und menschlichen Wollen, nur die Entwicklung der Idee des Absoluten, hat die *intellektualistische Geschichtsauffassung* begründet. In dem bis zu Ende gedachten Intellektualismus ist nur das Denken herrschend, ist die Idee Alleinherrscherin. Gewisse moderne Intellektualisten leiten nicht bloß das Wollen vom Denken und Vorstellen ab. Das Denken absorbiert das Wollen selbst und identifiziert sich dasselbe.

II. Ganz von einem extrem entgegengesetzten Standpunkte geht der **Voluntarismus** — Ethelismus — aus. Hier führt der Wille das Szepter. « Wille » wird hier allerdings nicht etwa bloß im engeren Sinne genommen, sondern auch für jeden « Drang », « Trieb », und jedes « Gefühl » und « Streben ». Die verschiedenen Schattierungen des Voluntarismus sind fast unbeschreibbar. Aber der Wille ist hier dem Verstand und Erkennen und Vorstellen gegenüber herrschend, *zuvorkommend, verursachend, leitend, bestimmend, wertend.* Insofern er leitende Triebfeder des ganzen psychischen Lebens ist, spricht man von *psychologischem* Voluntarismus. Als höchstes entscheidendes Erkenntniskriterium bildet er den *kritischen* Voluntarismus. Als Quelle von Recht und Unrecht den *Rechtsvoluntarismus*. Schon Fichte erblickte in der Willenstat die Grundlage alles Seins. Für Schelling war der Wille, auf Gott bezogen, das Ursein. Schopenhauer, dem Hartmann, Nietzsche mit ungezählten Anhängern in verschiedenen Ländern mit verschiedenen Schattierungen folgten, hat mit seiner These : Der Wille ist das « Ding an sich », den *metaphysischen* Voluntarismus begründet.

Im Voluntarismus absorbiert schließlich das Wollen, das Denken und Vorstellen, der Wille den Verstand ; zuweilen identifiziert er sich denselben geradezu : « penser c'est vouloir » hat Royer-Collard gesagt. [1]

Historisch betrachtet, sind sowohl den Intellektualisten als auch den Voluntaristen zwei ganz verschiedene Tendenzen eigen. Manche Intellektualisten und Voluntaristen sind bestrebt, Verstand und Wille,

[1] Vgl. *Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, « Voluntarismus ».

Erkennen und Wollen vollständig voneinander zu *trennen*. Sie bezwecken damit, das eine vom andern völlig unabhängig zu machen, um ja den Primat des einen vor dem andern zu sichern. Dieser Gedanke beherrschte beispielsweise schon den Voluntarismus des Duns Scotus. Daß eine solche Auffassung ein harmonisches Zusammenarbeiten von Verstand und Wille absolut illusorisch macht, erwähnen wir nur. Andere *vermengen* beide, indem sie das eine auf das andere reduzieren. Hier ist der Untergang des einen im andern das Mittel, um den Primat des einen sicherzustellen. Daß eine derartige Vergewaltigung des einen von beiden wieder keine Harmonie von Verstand und Wille herstellen kann, ist ebenfalls selbstverständlich. Real Verschiedenes wird nie durch eine gewaltsame Unterdrückung des einen, sondern nur durch die sorgliche Respektierung und Wahrung des Verschiedenen geeinigt und harmonisiert!

Die Gefahr beider.

Beide Thesen — Intellektualismus und Voluntarismus — sind folgenschwer. Über ihre fatalen Folgen nur wenige Andeutungen!

Beide *zerreißen den wahren natürlichen Menschen*. Und das, weil sie nur oder nur einseitig einen Teil des Menschen in Betracht ziehen. Beide bringen es nur zu einem *halben* Menschen. Und selbst die vorhandene Hälfte ist, für sich genommen, wieder nur ein Krüppelgebilde, weil sie für ihre Vollentwicklung der andern Hälfte bedürfte.

Daher das *starre, harte, hochmütige, fortschrittsarme* Gebaren des **Intellektualismus.** Es mangelt ihm jene Lebenswärme, jene nach der mannigfaltigen Wirklichkeit ausschauende und sich orientierende Beweglichkeit, jene Tatkraft und seelische Energie, die für Initiative und Fortschritt notwendig sind und die nur aus einem, zwar vernünftig geleiteten, aber auch wieder selbständigen Gemüts- und Willensleben erblühen. Dem extremen Intellektualismus war ein stark *monistischer* Zug zu allen Zeiten eigen. Nicht allein Hegel ist hiefür ein Beweis. Schon Plotins intellektualistisch-dynamische Emanationslehre, welche Augustin und die Scholastiker so sehr bekämpften, trug dasselbe Gepräge. Derselbe monistische Zug brachte in die Weltanschauung des Scotus Erigena, den man bekanntlich häufig mit Hegel in Beziehung setzte, Verwirrung. Ähnlich in der Schule von Chartres. Später haben die lateinischen Averroïsten, vom gleichen Geiste beseelt, an der Kontingenz der geschöpflichen Dinge wieder kräftig gerüttelt. Auch die beiden großen Mystiker, Eckehart und Tauler, entgingen dieser

monistischen Gefahr nur mit großer Schwierigkeit. Dietrich von Friberg O. P. († zirka 1310) ist der Gefahr erlegen. Für einen konsequenten Intellektualisten ist es übrigens ganz logisch, den freien äußern Schöpfungsakt Gottes durch eine innere seinsnotwendige göttliche Tätigkeit zu ersetzen. Und ebenso logisch war für ihn zu allen Zeiten die Leugnung der *menschlichen Freiheit*. Denn ist alles Wollen vom Denken prädeterminiert, so kann, wie Garrigou-Lagrange treffend gesagt, von einer Freiheit überhaupt nicht mehr die Rede sein. [1] Damit fällt eine Königskrone des Menschen. Zugleich wankt der Boden für die Begründung des ganzen sittlich-sozialen Lebens.

Im **Voluntarismus** fällt die zweite Königskrone vom Haupte des Menschen : die « Rationabilitas ». « Vernünftig » ist das menschliche Leben doch nur, wenn die Vernunft es ordnet und leitet. An Stelle jener bleischweren Starre des Intellektualismus, tritt hier die schrankenloseste Beweglichkeit, Veränderlichkeit, die *Willkür*, der die wahre Mannigfaltigkeit des Geschehens doch wieder fehlt, weil ihr jedes bleibende « Wassein » der Dinge abgeht. Bis zu Ende gedacht, durchzieht jene Willkür und schrankenlose Veränderlichkeit das ganze Weltbild des Voluntaristen. Sind die Wesenheiten der Dinge im göttlichen Wollen als letzten Grund verankert, so sind sie selbst veränderlich, wie Cartesius es offen gelehrt. [2] Damit wankt aber der Begriff des « *Guten an sich* » und « *Schlechten an sich* » und jene Unterscheidung von « *an sich guten* » und « *an sich schlechten* » *Handlungen*. Die Grundlage der *Sittlichkeits*- und *Rechtsordnung* wankt ! Damit wird weiter, wie Lequier und Sécrétan es getan [3], die *Metaphysik der Moral*, und diese einem seichten *Utilitarismus* ausgeliefert. Aber tiefer greifend und viel schwerwiegender ist es noch, daß die *Wahrheit* selbst, jeder Unveränderlichkeit bar, täglich sich ändert. Dessen haben sich bekanntlich die Bergson und Le Roy gerühmt. [4] Wie aber dann das göttliche und menschliche *Wissen* retten ? Kein Wunder, wenn Voluntaristen sogar Gott die Kenntnis des Zukünftigen abstritten. [5] Da wird der Wille, und zwar der willkürliche, tatsächlich zum Hervorbringer des Wissens. Nicht die innere Evidenz der Sache ist Zustimmungsmotiv

[1] Intellectualisme et liberté chez S. Thomas, p. 6.

[2] Das. Wenn die drei Winkel eines Dreieckes zwei Rechten gleich sind und wenn es keine Berge ohne Täler gibt, so ist das, wie Cartesius meint, nur der Fall, weil Gott es so *gewollt* hat.

[3] *Garrigou-Lagrange*, das.

[4] *Garrigou-Lagrange*, das. p. 8.

[5] So *Lequier* und *Sécrétan* ; vergl. *Garrigou-Lagrange*, das. p. 7.

zur Wahrheit, sowohl bei den ersten Prinzipien, wie bei den Konklusionen aus ihnen, sondern der *Wille.* [1] Damit ist die Wissenschaft allerdings selbst frei, wie Charles Renouvier gesagt, weil es nichts Sicheres gibt und sie vom freien Willen abhängt. [2] Aber damit geht sie selber zugrunde! Und die Ironie des Schicksals will es so haben, daß der Voluntarismus, der die Freiheit und Moral gegenüber dem Intellektualismus hätte retten sollen, beide zugleich auch wieder zerstört. Denn, gibt es keine bleibende Wesenheiten und Normen, so gilt das auch für die *Freiheit, Pflicht* und *Sittlichkeit.* Alles wankt mit dieser voluntaristischen Freiheit, die Freiheit und Sittlichkeit selbst. Es war daher durchaus logisch, wenn wieder ein Voluntarist, wie Jean Weber, die « *Morallosigkeit* », den « Amoralismus » proklamierte und den *bloßen Erfolg*, die Tatsache, mit furchtbarer Offenheit zur einzigen Quelle des Rechtes und der Sittlichkeit machte. [3] — So versagt auch der Voluntarismus. R. Eucken hat ihm zuerst viel Lob gespendet. [4] Dann aber die beiden Fragen gestellt: 1. Läßt sich vom bloßen Willen aus ein zusammenhängendes Lebensganzes gewinnen? 2. Genügt die dargebotene Gestaltung den unerläßlichen Ansprüchen ....? Die Antwort lautet: « Wir müssen beide Fragen verneinen. » [5] Und er hebt mit Recht hervor, daß es *ohne jede Metaphysik* [6], *ohne Gedankenwelt*, nur eine *Spaltung des Lebens* [7], einen *Utilitarismus*, aber keine *einheitliche Kulturarbeit* und keine feste *Überzeugung von den letzten Dingen* geben kann. [8] Das ist sehr wahr!

Beide versagen also, der Intellektualismus und der Voluntarismus. Der erstere will die Wissenschaft begründen, begräbt aber die Freiheit und raubt dem göttlichen menschlichen Handeln die innerste Lebenskraft und Mannigfaltigkeit. Der letztere begräbt die Wissenschaft und Freiheit zugleich, und überantwortet das göttliche und menschliche Schaffen einer blinden Willkür. Beide halbieren unnatürlich den Menschen und zerstören damit jede einheitliche, gedeihliche soziale und individuelle Kulturarbeit!

Der Voluntarismus im Mittelalter.

Über den Intellektualismus im Mittelalter haben wir einige Andeutungen gemacht. Vieles und Verschiedenes ist über den Volun-

[1] Das. p. 8. [2] Das. [3] Das. p. 9–10.
[4] Geistige Strömungen der Gegenwart, p. 35–44.
[5] Das. 47. [6] Das. [7] Das. 48. [8] Das. 49.

tarismus der gleichen Periode geschrieben worden. Man hat übertrieben und unterschätzt.

So wurden Augustin, der auf die erste Periode der Scholastik leitenden Einfluß ausübte, stark voluntaristische Ansätze zugeschrieben. Eisler [1] und Eucken [2] beriefen sich hauptsächlich auf eine Stelle in De Civ. Dei, l. 14, c. 6: « Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt. » Der Beweis ist haltlos. In jenem c. 6 spricht der große Kirchenlehrer von den Leidenschaften und betont nur, daß die Liebe die Triebfeder aller Leidenschaften sei. Das hat später Thomas auch gesagt, und es ist tatsächlich so. Vom Verhältnisse des Verstandes und Willens ist da gar keine Rede. Dagegen haben die sogenannten Augustiner des Mittelalters stets dem Bonum vor dem Verum, dem Willen vor dem Verstande den Vorzug gegeben. Sie haben, diesen Gedanken ausbauend, den Akt des Glaubens und der ewigen Glückseligkeit mehr in den Willen als in den Verstand verlegt, wie Hugo von St. Victor [3], Alexander Hales [4], Bonaventura. [5] Sie gaben infolgedessen der Theologie mehr, oder ausschließlich den Charakter einer *praktischen* Wissenschaft [6], im Gegensatz zum Thomismus, der ihre eminent spekulative Natur neben der praktischen betonte. [7] Weiter ausgebaut hat man diesen alt-platonischen Voluntarismus bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht. Man war sich seiner Tragweite in jener Zeit auch gar nicht bewußt. Man unterschätzt diese Theorie aber, wenn man ihr heutzutage nur *psychologische* Bedeutung zuschreibt. Sie besaß einen stark metaphysischen Einschlag. Ist das Bonum und infolgedessen der Wille seinem *Wesen nach* höher und grundlegender, als das Verum und der Verstand, so müßte diese Theorie, auf Gott das summum bonum angewandt, den göttlichen Willen zum *letzten, tiefsten Prinzip* der kreatürlichen Wesenheiten und von Gut und Bös machen. Aber daran dachte man damals kaum. Nur der stürmische *Abaelard*, sonst sehr intellektualistisch eingestellt, vertritt in seiner Ethik einen scharf akzentuierten Voluntarismus. Wie später *Roger Bacon*, ordnet er

[1] Wörterbuch der philosophischen Begriffe, « Voluntarismus ».

[2] Geistige Strömungen, S. 41.

[3] « In affectu enim substantia fidei invenitur .... quia affectus ipse fides est. » De Sacr. chr. fidei, p. x, c. 3; P. L. 176. 331.

[4] Sum. univ. Theol. p. III, q. 78, membr. VI; q. 79.

[5] III. Sent. D. 23 a. 1 q. 2: « quoniam ipsum velle credere est *essentiale* fidei ».

[6] Bonaventura hält die Theologie für « principaliter practica » (I. Sent. pröem. q. III., schließt aber das « speculativa » nicht aus.

[7] Thomas S. Theol. I q. 1 a. 4: « magis tamen est speculativa, quam practica ».

der Ethik alle Wissenschaft unter.[1] *Gut* und Bös hangen ihm nur vom göttlichen Willen ab.[2] Für ihn gibt es keine *an sich guten* und *an sich bösen* Handlungen.[3] Sogar das Schlimmste: Mord, Diebstahl und fornicatio könnte, von Gott befohlen, sittlich gut werden.[4]

Die Warnung, den mittelalterlichen und modernen Voluntarismus nicht miteinander zu verwechseln, ist begründet. Und doch hat der letztere, wie er von Cartesius an weitergebildet wurde, im Mittelalter namhafte Vorläufer. Auch da gilt: Die moderne Philosophie ruht auf den Schultern des Mittelalters! Diese Pfadfinder gehören schon in die zweite Hälfte des 13. und dann vor allem in das 14. Jahrhundert zurück. *Heinrich von Gent* (1217–1293) fügte den frühern augustinisch-platonischen Thesen über den Vorrang des Willens neue hinzu. Schon vor Duns Scotus spricht er dem Willen *jede Passivität* ab. Die Erkenntnis ist für das menschliche Handeln nur eine *conditio*, nicht eine Mitursache des Willens. Während der Verstand schlechterdings eine passive Fähigkeit ist: « simpliciter passiva », ist der Wille *nur aktiv.*[5] Daher ist er dem Verstande überlegen, sowohl dem Habitus als auch dem Akte und Objekte nach.[6] Wie *Roger Bacon* († 1292) alle spekulativen Wissenschaften der Moralphilosophie als praktischer Disziplin untergeordnet hat[7], haben wir oben erwähnt. Merkwürdigerweise hat schon er, Jahrhunderte vor Kant, *den Willen einfach mit der praktischen Vernunft* identifiziert: « Sed cum voluntas seu intellectus practicus sit nobilior, quam speculativus .... » ! ![8]

Duns Scotus († 1308) geht noch weiter. Auch er proklamiert den Primat des Willens gegenüber dem Verstande und zwar im Sinne des Heinrich von Gent: dem Objekte, Habitus und Akte nach.[9] Auch er

[1] Dialogus inter philosophum christ. et Judeum. (P. L. 178. 1637 B.) Daselbst verlegt er den Akt der ewigen Glückseligkeit in die fruitio voluntatis.

[2] « Non enim aliter bonum a malo discernere possumus, nisi quod ejus est consentaneum *voluntati* », Exp. in ep. Pauli ad Rom. l. II, c. 5 (P. L. 178. 869 B.).

[3] Ethica seu scito teipsum, c. 7 (P. L. 178. 650).

[4] Expos. in ep. Pauli ad Rom. ib. Daselbst die Ansicht, Gott kann jedermann ohne Rücksicht auf Verdienst verdammen.

[5] « Intellectus est potentia simpliciter passiva, voluntas autem est potentia simpliciter activa. » Quodlibet XII q. 26. « *Semper agens et movens* nobilius est patiente. Voluntas autem est universalis et primus motor in toto regno animae et superior et primum movens omnia alia ad finem suum. » Quodl. I q. 14.

[6] Ib. In Quodl. XIII q. 2 setzt er den Wesensakt der *Glückseligkeit* in den Willen.

[7] Op. Maj. p. II c. 17 (Ed. Bridg. I. 62); p. VII. (Bridg. II, 223.)

[8] Op. Maj. p. III. (Bridg. I. 71.)

[9] IV. Oxon. D. 49 q. 4 ex latere.

verlegt das Wesen der ewigen Glückseligkeit in den Willen. [1] Aber weit mehr. Der Wille ist ihm *absolut sich selbst bestimmend* — autodeterminans ; er ist seinem innersten *Wesen* nach frei : « potentia libera per essentiam. » [2] Diese absolute Autonomie vindiziert Scotus sowohl dem göttlichen als auch dem menschlichen Willen. Und beiden vindiziert er sie in doppelter Hinsicht, dem *Objekte* gegenüber und der *Erkenntnis*.

a) Jedem Objekte gegenüber ist der menschliche Wille frei. Kein Gut, weder das *Bonum in communi auf Erden* noch *Gott* als Gegenstand der ewigen Seligkeit jenseits, bewegt den Willen notwendig. Jeder Willensakt im Himmel und auf Erden ist absolut frei [3] : voluntas respectu cujuslibet actus est libera et *a nullo objecto* necessitatur ». [4] Damit proklamiert Duns Scotus die absolute Aktivität auch des menschlichen Willens !

b) Logisch hat Scotus dieses Prinzip auch dem Verstande gegenüber und seiner *Erkenntnis* festgehalten. Gewiß, der Verstand präsentiert dem Willen die verschienenen Güter, und insofern nennt Scotus das praktische Urteil des Verstandes eine « conditio der freien Handlung oder eine causa per accidens » oder sogar eine entferntere « causa partialis per se » der Handlung. Aber, da der Verstand die verschiedenen Güter als *indifferente*, ohne jeden Druck zugunsten eines der Güter vorstellt, hat er keinen kausalen Einfluß auf den Willen selbst. Dieser ist allein wählend, sich determinierend zu einem der Güter und daher die *einzige nächste* Ursache der freien Handlung. [5] Ganz nach den gleichen Prinzipien konstruiert Scotus das göttliche, schöpferische freie Wirken. [6] Selbst die *Dingwesenheiten*, die Scotus infolge seines Formalismus als eine Zusammensetzung von einfachern göttlichen Ideen aufzufassen scheint, hangen in ihrer unio nur vom göttlichen Willen ab, so daß der göttliche Geist sie nur aus dem Schaffen des Willens erkennt. [7] Auf die Moral hat dieser Voluntarismus bei Scotus

[1] IV. Oxon. D. 49 q. 4. [2] I. Oxon. D. 1 q. 4.

[3] I. Oxon. D. 1 q. 4 ; dazu vergl. aus den *Collationes subtilissimae* die collatio 14. 15. 16. 17. 18.

[4] IV. Oxon. D. 49 q. 10. Unseres Erachtens hat schon Scotus, wie später Spinoza, das « liberum » vom « voluntarium » nicht zu unterscheiden vermocht.

[5] Collationes subtilissimae, collatio III ; II. Oxon. D. 25 q. unica.

[6] I. Oxon. D. 39, q. unica.

[7] Sicher hängt bei Scotus das *metaphysisch Mögliche* vom göttlichen Verstande ab wie bei Thomas (III. Oxon. D. 35) ; hier hat der Wille noch nichts zu tun (III. Oxon. D. 1 q. 3). Dagegen scheint er die Dingwesenheiten erst als eine compositio von possibilia, die vom Willen allein abhängt, aufgefaßt zu haben.

einen eminenten Einfluß ausgeübt. So sind die sieben letzten Gebote des Dekaloges dispensierbar, weil nur vom göttlichen Willen abhängig. Die zwei ersten sind absolut undispensierbar, weil sie vom göttlichen Verstande abhangen. Aber auch sie sind es nur ihrem *negativen Gehalte* nach. Vom dritten Gebote ist es zweifelhaft, ob es zur erstern oder letztern Klasse gehöre. [1] Überhaupt hängt *das Gesetz* seinem positiven Gehalte nach nur vom göttlichen Willen und nicht vom Verstande ab. [2]

Ein Zeitgenosse des Scotus, der Averroistenführer *J. Jandunus*, bemerkt zur berühmten « duplex veritas » charakteristisch : was philosophisch wahr ist und theologisch falsch, das lasse sich vor Gott sehr wohl vereinen, denn ihm wäre alles möglich. [3] Über den Voluntarismus des W. Okkam († 1349) haben wir anderswo eingehender gehandelt. [4] Die Abhängigkeit des Voluntarismus von der Leugnung der Metaphysik zeigt sich bei niemandem so evident, wie bei ihm. Nachdem er mit seinem Singularismus das *Kausalprinzip* [5] und die ganze Metaphysik ins Wanken gebracht, huldigt er einem Voluntarismus, der, wie Ritter gesagt, an Frevel grenzt. [6] Alles hängt nur vom göttlichen Willen als letzte Ursache ab, die Wesenheiten der Dinge und daher das *Mögliche* oder *Unmögliche:* [7] Daher keine *unveränderlichen Gesetze* [8], keine *an sich gute* und *schlechte* Handlungen. *Diebstahl* und *Ehebruch*, sogar der *Haß Gottes* sind nicht an sich bös. Gott kann sie befehlen und dann sind sie verdienstlich. [9] Gott kann den schuldlosen Menschen hassen und jenen nicht hassen, der sündhaft ist [10], und beide belohnen oder verdammen wie er will. [11]

Die gleiche Skepsis und den gleichen Voluntarismus bekennt der 1346 verurteilte Pariserdozent *Nicolaus von Autricuria* [12] und später der berühmte Okkamist und Kardinal *Peter d'Ailly* (1350–1420) [13],

Er sagt : « Intellectus divinus aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re, aut si offert complexionem, offert eam sicut *neutram* et voluntas eligens unam partem sc. conjunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud *determinate esse verum* .... hoc autem existente determinate vero, *essentia est ratio intellectui divino intelligenti istud verum* ». III. Oxon. D. 28. 49.

[1] III. Oxon. D. 37.

[2] I. Ox. D. 44 q. unica ; I. D. 38 ; IV. D. 46 q. 1.

[3] De anima fol. 66 c. 1. Vgl. *De Wulf*, Hist. méd. 542.

[4] Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, B. XXVII.

[5] Centiloquium Theol. Concl. I. [6] Geschichte d. Philos. B. 8, p. 602.

[7] I. Sent. D. 43 q. 2. [8] III. Sent. q. 13. [9] II. Sent. q. 190.

[10] IV. Sent. q. 14. [11] III. Sent. q. 5. [12] *Denifle*, Chart. II. n. 1124.

[13] Vgl. Petrus d'Aliaco, auctore *Ludovico Salembier*. Insulis 1886. Ferner : Peter von d'Ailly von Dr. *P. Tschakert*. Gotha 1877 ; *Manser*, Drei Zweifler am

den Luther hoch eingeschätzt haben soll. Gerade letzterer, mit seinem gewaltigen kirchlichen Ansehen vor und im Konzil von Konstanz, ist ein Beweis für den Rieseneinfluß des Okkamismus auf alle, selbst höchsten kirchlichen Kreise in jenen Zeiten. Mit der Betonung seines Einflusses auf den modernen Empirismus stehen wir bereits auf dem Boden der neuen Zeit.

Der moderne Voluntarismus hat also wichtige und zahlreiche Vorläufer im Mittelalter gehabt. Aber schon damals war er auch eine Gefahr für die Wissenschaft !

Thomas von Aquin.

Thomas ist weder ein Intellektualist noch ein Voluntarist im besprochenen Sinne. Er gibt Verstand und Wille, jedem das Seine. Jedem der beiden kommt, je nach verschiedenen Gesichtspunkten, ein Primat zu, dem Verstande schlechterdings, « simpliciter », dem Willen in einer besonderen Hinsicht, « secundum quid ». Doch Vorsicht ! Greifen wir der Lösung des sehr komplizierten Problems nicht überstürzend vor. Fassen wir seine Stellung ins Auge, im Gegensatze zu den beiden modernen Gegnern. So gefaßt, können wir seine Position mit drei Sätzen charakterisieren : Thomas *unterscheidet* scharf zwischen Verstand und Wille ; er *trennt die beiden aber nicht;* er befürwortet vielmehr ein *harmonisches, gegenseitig einander untergeordnetes* Zusammenarbeiten.

a) Die Unterscheidung.

Im Grunde liegt die Unterscheidung von Verstand und Wille in der Lehre des Aquinaten vom Unterschiede der Seele und der Potenzen überhaupt, die, wie oben gezeigt, in der scharfen distinctio von Akt und Potenz wurzelt. Das allgemeine Prinzip : Die Potenzen unterscheiden sich voneinander durch ihr verschiedenes Objekt und daher ihre verschiedene Tätigkeit [1], wird von Thomas scharf und logisch auf Verstand und Wille angewandt. *Gegenstand* — Objekt — des Verstandes ist das Verum — das Wahre — oder das Sein in seiner Erkennbarkeit — ens cognoscibile. Gegenstand des Willens ist das Gute oder das Sein als erstrebenswertes — ens appetibile. [2] Die reale Identität des Wahren und Guten ist kein Hindernis für die Unter-

Kausalprinzip, l. c. Derselbe : Die Geisteskrise des 14. Jahrhunderts. Rektoratsrede 1915.

[1] I. 77. 3. [2] I. 16. 3 ; I. 82. 3 ; Verit. 22. 11.

scheidung von Verstand und Wille. Denn die spezifisch verschiedenen Gesichtspunkte, unter die ein und dasselbe Objekt fällt, differenzieren die Potenzen. [1]

Ganz dem entsprechend sind die *Tätigkeiten* — actus — der beiden Fähigkeiten formell verschieden. Aktuell etwas erkennen, heißt die Form des extramentalen Objektes im Verstande selbst besitzen : « species rei intellectae in ipso consistit intellectu. » Das Ding ist nur intentionaliter im Geiste, nicht seiner Form nach, die es in der physischen Ordnung in sich selbst besitzt. Ihrer Seinsweise nach ist daher die Erkenntnisform nicht identisch mit der Dingform. Und das deshalb, weil die Seele die Dingform nach *ihrer geistigen Weise* aufnimmt: « intellectus autem comparatur ad res, secundum quod sunt per *modum* spiritualem in anima. » Das ist auch der Grund, warum Wahrheit und Irrtum formell nur im Verstande sind. Mit einem Worte: *Der Erkenntnisakt ist eminent immanent !* Ein Streben nach außen zum Dinge hin, so wie es seiner physischen Natur, d. h. Existenzweise nach in sich ist, kommt dem Erkennen als solchem gar nicht zu. Es ist ein Aufnehmen von außen, aber nicht ein Hinausstreben. [2] — Gerade das Gegenteil ist beim Wollen der Fall [3] : « actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid; non autem actus intellectus. » [4]. Dem Willen ist es eigen, *zu streben*, « appetere », und zwar nach außen : « rem extra se existentem », zu den Dingen, wie sie *in sich selbst existieren* : « inclinatur ad ipsam rem prouti in se est. » [5] Daher sind das Bonum und Malum in den Dingen selbst. [6] Im Gegensatze zur Immanenz des Erkennens, bedeutet Wollen eine *Veräußerlichung*.

Thomas unterscheidet somit genau und scharf zwischen Verstand und Wille, Erkennen und Wollen. Der *Wille erkennt nicht*, ist an sich blind. [7] *Der Verstand strebt nicht :* « rationis quidem actus in *sola* cognitione consistit ». [8] Eine Reduktion des Erkennens auf den Willen oder des Wollens auf den Verstand ist bei Thomas absolut ausgeschlossen. Denn Erkennen und Wollen besagen formell sogar einen Gegensatz : *Verinnerlichung — Veräußerlichung !* Wie er auch diese Unterscheidung auf *Akt* und *Potenz* zurückgeführt, soll später gesagt werden.

[1] II. Verit. 22. 10 ad 1.
[2] Vgl. I. 82. 3 ; I-II. 9. 1 ; Verit. 22. 11 u. 12.
[3] Dieselben Quellen und I. 78. 1 ad 3.
[4] Verit. 22. 12.
[5] I. 82. 3 ; Verit. 22. 12 ; I. 78. 1 ad 3.
[6] I. 82. 3.
[7] I-II. 27. 2 ; I. 80. 2 ; I. 82. 4 ad 3 ; III. C. G. 26.
[8] Verit. 24. 6.

b) Nicht Trennung.

Unterscheidung und *Trennung* sind nicht dasselbe. Die letztere schließt allerdings die erstere ein. Aber die Unterscheidung bedeutet nicht notwendig eine Trennung des Unterschiedenen. Und da Verstand und Wille zwei zwar verschiedene Fähigkeiten sind, die aber ein und derselben Seele angehören, wäre eine Trennung der beiden ein wirklicher Widersinn. Überhaupt wird man das Verhältnis von Verstand und Wille, Erkennen und Wollen nicht richtig fassen, es sei denn, daß man sie unterscheidet und die Unterschiedenen in der Einheit ein und derselben Seele ins Auge faßt!

Das tat Thomas. Verstand und Wille, Erkennen und Wollen sind wesentlich verschieden. Aber die wahrhaft menschliche Tätigkeit ist nur die Frucht beider, indem jede der beiden Fähigkeiten in der ihrem Wesen entsprechenden Kausalordnung zur menschlichen Tätigkeit mitwirkt. Sie sind sich gegenseitig Mitursachen: « sunt causae ad invicem »! Wir sprechen hier noch nicht genauer über das kausale Wechselverhältnis der beiden in ihrer Unter- und Überordnung beim Zusammenwirken. Aber wie scharf Thomas die *Tatsache* dieses Zusammenarbeitens betont, das sei in einigen Hauptzügen hervorgehoben.

Überall, in Gott und den Menschen beweist Thomas die Existenz des Willens aus dem Dasein des Verstandes und Erkennens. [1] Im Menschen sind deshalb zwei verschiedene Strebevermögen, weil er eine doppelte Erkenntnisart besitzt. [2] Der Verstand, — wie übrigens alle andern Potenzen der Seele — ist nur tätig, insofern der Wille ihn aus der Potenz in den Akt überführt — *motus quoad exercitium.* [3] Anderseits will der Wille nichts Bestimmtes, es sei denn vorher erkannt. [4] Denn gar nichts ist erstrebenswert für den Willen, außer insofern es als solches erkannt wurde: « appetibile non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum. » [5] *Wir können überhaupt nichts wollen, ehe wir es erkannt haben:* « nam velle *non possumus,* quod non intelligimus ». [6] So muß der Verstand gleichsam wie ein Fackelträger dem Willen vorausleuchten inbezug auf das, *was* er wollen soll und kann — *motus specificationis.* [7] Selbst die eigentlichen Willenstugenden — virtutes morales — sind es nur, insofern sie auf die recta ratio eingestellt sind. [8] Zur Tugend

[1] I. 19. 1; I. 80. 1; I. C. G. 72. [2] I. 80. 2.
[3] I-II. 9. 1; I. 82. 4; Verit. 22. 12. III. C. G. 26.
[4] « Omnem enim voluntatis motum necesse est, quod praecedat *apprehensio.* » I. 82. 4 ad 3. [5] I. 80. 2 ad 1. [6] III. C. G. 26.
[7] I-II. 9. 1; I. 82. 4. Verit. 22. 12. [8] I-II. 58. 4.

genügt überhaupt weder das richtige Wissen allein, wie Sokrates behauptete [1], noch der Wille allein, sondern die richtige Disposition des Verstandes und Willens. [2] Weil der Verstand das ens universale zu seinem eigentümlichen Gegenstand hat, ist das erkannte bonum universale Formalobjekt des Willens. [3] Wie eng Thomas Verstand und Wille miteinander verband, zeigt vor allem seine Auffassung von der *Freiheit* und ihrer Ausübung. Nach Duns Scotus ist der Mensch vernünftig, weil er frei ist. Nach Thomas ist er frei, weil er vernünftig ist. [4] Zwar liegt die Wahlfreiheit formell im Willen [5], der vermöge seiner geistigen unendlichen Spannkraft nur das Gute an sich notwendig will, alle andern Güter aber frei wählen kann. [6] Aber die Wurzel der Freiheit liegt im Verstande : « Totius libertatis radix est in ratione constituta. » [7] Und das, weil nur der Verstand dem Willen die verschiedenen Objekte präsentiert. Wieder im Gegensatze zu Duns Scotus ist die *freie Handlung* nach Thomas, wie noch eingehender gezeigt werden soll, nur die Frucht von Verstand und Wille. Daher sein berühmter Satz : « Liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. » [8] Kurz und gut : *nach dem Aquinaten gibt es gar keine wahrhaft menschliche Tätigkeit, die kausal nicht von Verstand und Wille, Erkennen und Wollen ausgeht.* Wer die Quellen, aus denen wir hier geschöpft, näher untersucht, wird auch leicht erkennen, daß er dieses verschiedenartige Zusammenwirken beider stets auf die Lehre von *Akt* und *Potenz* zurückführt.

c) Harmonie.

Wie hat nun Thomas Verstand und Wille, Erkennen und Wollen, bei Wahrung ihres Unterschiedes, in ihrem gegenseitigen Zusammenwirken harmonisch geeinigt ? Hier liegt die Schwierigkeit ! Zwar schützt der reale Unterschied beider vor einer Vergewaltigung des einen durch das andere. Das ist wahr und wichtig, ja grundlegend. Aber gerade diese Unterscheidung scheint das harmonische Zusammensein und Zusammenarbeiten zu erschweren und zu gefährden. Jedenfalls gibt es Harmonie unter real Verschiedenem nur durch *Unter- und*

[1] I-II. 58. 2.

[2] « Ad hoc, quod homo bene agat, requiritur, quod non solum *ratio* sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod *vis appetitiva* sit bene disposita per habitum virtutis moralis. » Ibid. [3] I. 59. 1.

[4] « Pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est. » I. 83. 1. [5] I. 83. 3. u 4. [6] I-II. 10. 2.

[7] Verit. 24. 2 ; I-II. 17. 1 ad 2.

[8] I. 83. 2 ad 2 ; Verit. 24. 6 ad 1. Ib. 24. 1.

Überordnung ! Das gibt aber dem einen über das andere einen Primat. Dieser scheint dann das andere zu gefährden inbezug auf seine Würde und Selbständigkeit. Eine organische Harmonie ist da nur möglich, wenn Verstand und Wille je nach ihrer *eigenen Natur und Eigentümlichkeit* auf ihrem Gebiete auch ihren eigenen Primat besitzen. Dann hat jedes das Seine. Dann herrschen Verstand und Wille auf ihrem *eigenen* Gebiete und gehorchen auf dem des andern.

So hat Thomas das Problem gelöst. Er gibt dem Verstand einen Primat. Und der rettet die *Wissenschaft.* Er gibt dem Willen einen Primat. Und der rettet die *Freiheit.* Aber es liegt keine Willkür in dieser Rollenverteilung, denn Verstand und Wille erhalten den ihrem *inneren Wesen* entsprechenden Vorrang. Die thomistische Lösung der Frage ist eine eminent *metaphysische.*

α) *Der Primat des Verstandes.*

Der tief metaphysische Charakter dieser Problemlösung springt aus dem Folgenden sofort in die Augen. Die Frage über den Vorrang des Verstandes und Willens stellen, ist für Thomas identisch mit der andern Frage : wer ist dem *Wesen* nach vornehmer, der Verstand oder der Wille ? Und da nun jede Potenz das, was sie ist, von ihrem Objekte und ihrer Tätigkeit hat [1], so hängt der *Wesensvorrang* vom Objekte in der Tätigkeit ab. [2]

a) Dem *Objekte* nach ist aber der Verstand unbedingt vornehmer als der Wille. Denn Gegenstand des Verstandes ist das Wahre — Verum — Gegenstand des Willens das erkannte Gute — Bonum apprehensum. Nun aber ist das Gute nur gut, insofern es wahr ist. Also liegt der Grund des Gutseins im Wahren. Also setzt das Willensobjekt *entitativ* das Verstandesobjekt voraus und ist das, was es ist, durch *das Wahre.* Folglich ist das Wahre, das Gegenstand des Verstandes ist, grundlegender, « simplicius » und der Seinsordnung nach vollkommener : « prius simpliciter et secundum naturae ordinem perfectius ». [3] Es verhält sich zum Guten wie das *Aktuelle* zum *Potenziellen.* Der Seinsordnung folgt die Tätigkeitsordnung. Das bonum ist nur Objekt des Willens, insofern es *erkannt* ist — bonum apprehensum. Erkannt und dem Willen vorgestellt wird es aber vom

[1] I. 77. 3.
[2] Vgl. über das Folgende : I. 80. 2 ; I. 82. 3 ; Verit. 22. 11 u. 12.
[3] I. 82. 3 ad 2.

Verstande. Somit gibt er dem Willen sein Objekt, das als Aktuelles ihn aus der Potenz in den Akt überführt — *Potenz, Akt!* [1]

b) Das ganz gleiche Resultat ergibt sich, wenn wir Verstand und Wille ihrer *Tätigkeit* nach gegenüberstellen. Worin besteht das innere *Wesen des Erkennens* und des *Wollens?* Davon war oben schon die Rede. Aber eine besondere Bemerkung ist hier noch am Platze. Wenn Thomas vom innern Wesen des Erkennens spricht, so redet er nicht von ihrem Ursprung oder Werden oder ihren Arten, in Gott, oder Engel, oder Mensch, oder Tier. Nein! Da frägt er: *was ist das Erkennen überhaupt, in sich* und daher, wie er immer betont, insofern es *aktuell* vorhanden ist? Das aber ist der *aktuelle Selbstbesitz der Form des Erkannten* im Erkennenden, die *Immanenz.* [2] Dagegen ist das Wollen seinem Wesen nach ein Hinausstreben zu etwas, was *nicht im Willen ist,* zu einer im *äußern Dinge selbst* vorhandenen Form. Nun ist es aber offenbar vollkommener, die Form und Würde eines andern Dinges in *sich selbst zu besitzen,* als das Ding erst nach außen zu suchen. Also ist die Erkenntnis ihrem Wesen nach vollkommener, weil aktueller als das Wollen. [3] — *An sich,* « simpliciter » [4] oder *wesentlich,* « penes essentialia » [5] und daher der innern *Naturordnung* nach ist das Verum vor dem Guten, das Erkennen vor dem Wollen, d. h. der Verstand besitzt den Primat über den Willen, weil: das Gute in der Wahrheit den *Grund seines Gutseins* hat und nur Objekt des Willens ist, insofern es von dem Verstande *erkannt* ist; weil Erkennen *größere Immanenz* bedeutet als Wollen. Völlig die gleiche Lehre trägt Thomas auch da vor, wo er den allgemeinen Grundsatz aufstellt: *die* Strebevermögen folgen, im Gegensatze zum Naturtrieb — appetitus naturalis —, immer den erworbenen *Erkenntnisformen.* [6]

Diesen großartigen Gedanken von dem Primate des Wahren,

[1] « Illud quod est prius *simpliciter* et secundum *naturae ordinem,* est perfectius: sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate sicut *motivum mobili* et *activum passivo:* bonum enim intellectum movet voluntatem. » I. 82. 3 ad 2; dasselbe I. 80. 2.

[2] « Actio intellectus consistit in hoc, quod ratio rei intellectae *est in intelligente.* » I. 82. 3; Verit. 22. 11.

[3] « Perfectio autem et dignitas intellectus in hoc consistit, quod species rei intellectae in ipso consistit intellectu, cum secundum hoc intelligat *actu,* in quo ejus *dignitas tota* consideratur. Nobilitas autem voluntatis et actus ejus consistit ex hoc, quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem secundum esse, quod res illa habet in seipsa. Perfectius autem est, *simpliciter* et *absolute* loquendo, *habere in se nobilitatem alterius rei,* quam ad rem nobilem comparari *extra se existentem.* » Verit. 22. 11.

[4] I. 82. 3. [5] Verit. 22. 11. [6] I. 81. 1.

des Verstandes und Erkennens über das Gute, den Willen und das Wollen hat Thomas mit eiserner Logik auf Gott, Weltall und Mensch angewandt. Die processio des Heiligen Geistes durch Liebe aus Vater und Sohn folgt « ordine naturae » erst der processio des Sohnes aus dem Vater durch *Erkennen.*[1] In Gott[2] und dem Menschen[3] ist die *Glückseligkeit* wesentlich erst ein Akt des Verstandes und nicht des Willens, weil die Erkenntnis die vornehmste Tätigkeit ist, die den Besitz des Glückes begründet. Höchstes Ziel des *Weltalls* ist die Wahrheit.[4] Der Verstand ist es, der den menschlichen Willen zu dem ihm eigentümlichen Objekte, zum *Gute an sich* bewegt und über ihn hier den Primat ausübt. Denn der Wille will und erstrebt sein Ziel nur, insofern es *erkannt* dem Willen vorgestellt wird. Damit ist der Verstand die erste Ursache aller *Zielstrebigkeit* des Willens, von der im Grunde alle weitern Bestrebungen abhangen.[5] Weitere Beweise für die konsequente Durchführung der gleichen These werden wir sofort noch hinzufügen. Aber etwas eminent Wichtigeres sei vorher noch betont.

Mit seinem Primat des Wahren und des Verstandes über das Gute und den Willen hat Thomas ein Prinzip aufgestellt, das von ungeheurer Tragweite für die **Wissenschaft** ist. Weil der Wille selbst nicht erkennt, wohl aber von der Erkenntnis geleitet werden muß, *hat er formell auf dem Gebiete der Wissenschaft nichts zu tun.* Dieser Satz mag kühn erscheinen. Aber nur jenen, welche die Wissenschaft bald mit den Meinungen, bald mit dem Wissenschaftsbetriebe, bald wieder mit der praktischen Anwendung derselben verwechseln.

Für die *Metaphysik* ist der Satz leicht nachweisbar. Ihr ganzer Aufbau ist nach Thomas antivoluntaristisch. Überall geht das Wissen dem Wollen voraus. Allem Schaffen des göttlichen Willens geht das göttliche Wissen als Ursache voraus[6], das in ewiger Weisheit die Dinge den göttlichen Ideen als Urbilder nachgebildet hat.[7] Nicht der göttliche Wille oder seine Allmacht, wie Okkam und die spätern Voluntaristen behaupteten, sind das *letzte Prinzip der Dingwesenheiten.* Dann wären sie veränderlich und mit ihnen das gesamte menschliche Wissen. Die in sich unveränderlichen Dingwesenheiten haben ihren letzten Grund in den göttlichen Ideen und der göttlichen Natur.[8] Diese sind ebenfalls der letzte Grund des innerlich *Möglichen* und *Unmöglichen*[9], und der

[1] I. 27. 3; I. 42. 3. [2] I. 26. 2.
[3] I-II. 3. 4; III. C. G. 25–63, besonders c. 26. [4] I. C. G. 1.
[5] I. 82. 3 ad 1; I. 82. 4 ad 1; Verit. 22. 12; III. C. G. 26. [6] I. 14. 8.
[7] I. 44. 3. [8] I. 14. 12; I. C. G. 54. [9] Pot. 1. 3.

an sich guten und *an sich schlechten* Handlungen, die Gott selbst nicht ändern kann.[1] Das Tätigsein vorausgesetzt, erfaßt der Mensch die Wahrheit ohne Zutun des Willens. So erkennen die *Sinne* ihren eigentümlichen Gegenstand notwendig und sind an sich wahrhaftig.[2] So erkennt der *Verstand* in seiner einfachen Auffassung ohne Irrtum die in sich unveränderlichen Dingwesenheiten, weil sie sein eigentümliches Objekt sind. Irren kann er in der Verbindung derselben im Urteile.[3] Die innere unleugbare Notwendigkeit der *ersten Prinzipien* ist unmittelbar evident.[4] Aus ihnen vermag unser Geist stichhaltige *Schlüsse* zu ziehen, kraft der mittelbaren Evidenz.[5] — Überall ist nur die *sachliche Evidenz* leitend und führend und nur insoweit sie uns zur Erkenntnis innerlich notwendiger Kausalverhältnisse der Dinge, die ihren letzten Grund im göttlichen Wissen und Sein haben, führt, ist Wissenschaft vorhanden.

Wie gewaltig dieser thomistische Intellektualismus in die *Ethik* und Rechtswissenschaften hineingreift, ist bekannt. Jedes *Gesetz*[6], von dem ewig *göttlichen*[7] herab bis zu den *Naturgesetzen*[8], bis zu den *positiv-menschlichen* Gesetzen[9], ist seinem innersten Wesen nach eine *Norm des Verstandes*, zu der der Wille des Gesetzgebers erst sanktionierend hinzutritt. Wieder ist das innere Wesen der *Tugend* in der göttlichen Weisheit verankert[10] und das gesamte *Tugendleben* wird gemessen durch die recta ratio.[11] Die ratio als *Gewissen* ist die unmittelbare Leiterin jedes sittlichen Handelns.[12] Gewiß, tugendhaft sein heißt *gut leben* und ist nicht bloßes Wissen, wie Sokrates falsch behauptete.[13] Aber die *Theorie* über die Sittlichkeit und Ordnung ist *nur Wissenschaft*, die als solche, ohne Einfluß des Willens, aus den höchsten, an sich evidenten, in dem göttlichen Wissen und Wesen verankerten Moralprinzipien[14] über die sittliche Güte und Schlechtigkeit der menschlichen Handlungen allgemeine Schlüsse zieht und zwar kraft der innern Evidenz.[15] Das ist *Moralwissenschaft*, in der wieder der Verstand Leuchtträger ist, weil sie bei Thomas eminent *metaphysisch* ist.[16]

[1] I-II. 18. 5; 19. 5; 73. 2. [2] I. 85. 6; Verit. 1. 11. [3] I. 85. 6.
[4] Das. u. II-II. 1. 4; Verit. 14. 1. [5] Das. [6] I-II. 90. 1 u. 2.
[7] I-II. 93. 1. [8] I-II. 94. 1. [9] I-II. 95. 2.
[10] « Dicere autem, quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem *sapientiae*, quod est blasphemum. » Verit. 23. 6.; I-II. 64. 1.
[11] I-II. 57. 1 u. 5. [12] I-II. 19. 5.
[13] I-II. 57. 1 u. 2; 58. 2. [14] I-II. 94. 2; 58. 5. [15] Ibid.
[16] Zwei Dinge sind oft verwechselt worden: *Moralgewißheit* und *moralische Gewißheit*. Die erstere ist eine *wissenschaftliche*, wie jede Sicherheit auf dem Boden

So ist es auch mit den andern Wissenschaften, insofern sie nach Thomas überhaupt *Wissenschaften* sind. Das gilt auch von der *Physik*, wo der englische Lehrer sehr genau unterscheidet zwischen *Kausalgesetzen*, d. h. den metaphysischen und den rein *physikalischen*, die sich aus der bloßen tatsächlichen Konstellation der vom göttlichen Willen hervorgebrachten Weltordnung ergeben. [1] Letztere sind bloße Sukzessionsgesetze, die nicht streng wissenschaftlich, weil nicht innerlich notwendig, sind. Doch auch hier und selbst bei den bloßen *Hypothesen* ist nur die Evidenz des Erkennens wissenschaftlich leitendes Kriterium!

Ein ganz kurzes Wort über die *sacra Theologia.* Auch sie macht, als *Wissenschaft*, von dem Gesagten keine Ausnahme. Allerdings sind ihre Prinzipien, die geoffenbarten Glaubensartikel, nicht in sich evident. [2] Sie werden sogar auf Grund des von der Gnade bewegten Willens angenommen. [3] Aber die innere Evidenznotwendigkeit wird hier reichlich ersetzt durch die Wahrhaftigkeit der offenbarenden *prima Veritas* [4], die kraft ihres actus purus innerlichst notwendig wahrhaftig ist. Und wenn die Theologie aus diesen sichersten Prinzipien als Wissenschaft Schlüsse zieht, so unterliegen dieselben als wissenschaftliche Konklusionen den gleichen Gesetzen der vom Willen unabhängigen *Vernunftevidenz*, wie die philosophischen Disziplinen. [5]

Übrigens nur noch eine Frage. Hat Thomas je auf *wissenschaftlichem Gebiete*, d. h. in der Erkenntnis allgemein gültiger Normen, dem Willen eine Motio auf den Verstand quoad *specificationem*, inbezug auf *das, was* erkannt wird, zugestanden? Nie, weder in der spekulativen noch praktischen, natürlichen, noch übernatürlichen Ordnung. [6] Überall ist nur die *sachliche Evidenz* Motiv der Verstandeszustimmung zu den Wahrheiten, die allgemeinen, d. h. wissenschaftlichen Charakter haben. Der Wille vermag wohl auf das Erkennen dieser *singulären* Handlung, wie sie *hic et nunc* sich vollzieht, einen Einfluß auszuüben. Warum, werden wir noch sehen. Aber nie auf die Verstandeszustimmung zu abstrakten Erkenntnissen. [7] Sein Einfluß ist da in der Ordnung des *einzelnen konkreten sittlichen Handelns*, aber nicht in der Ordnung der *Theorie*, der *Wissenschaft* über das einzelne sittliche Handeln.

der eigentlichen Wissenschaft; die letztere ist nie eine wissenschaftliche und tritt uns auf den verschiedensten Gebieten entgegen. I-II. 96. 1 ad 3.

[1] II. Sent. D. 20. q. 2 a. 1 ad 1.

[2] I. 1. 7; II-II. 1. 4 u. 5.

[3] II-II. 2. 9.

[4] II-II. 1. 3; I. 1. 5.

[5] I. 1. 8.

[6] I. 82. 4; Verit. 22. 12.

[7] I. 82. 4 ad 1.

Damit vindiziert sich, bei Thomas, der *Verstand den Primat über den Willen auf der ganzen Linie des wissenschaftlichen Erkennens!* Damit hat Thomas den *Voluntarismus* geschlagen!

β) *Der Primat des Willens.*

Es gibt bei Thomas tatsächlich auch einen Primat des Willens. Und merkwürdig! Er ist von dem Primate des Verstandes wesentlich verschieden. Und doch geht er gerade aus ihm hervor! Das zeigt am besten wie natürlich, innerlich organisch Thomas beide miteinander verbunden hat.

Verschieden ist dieser Primat von jenem des Verstandes, denn dieser ist *wesentlich,* weil im Wesen der beiden Potenzen begründet. Der Primat des Willens dagegen ist *relativ,* « secundum quid »[1], weil nach einer besondern Beziehung die dem Willen eigentümliche Tätigkeit jene des Verstandes überragen kann. Das aber, was dem Wollen als Wollen zukommt, ist die *Bewegung,* das *Erstreben* « appetere », das *Tätigsein* « agere », sich und andere zur Bewegung anzutreiben. Der Wille ist, wie jedes Strebevermögen, eminent *Triebkraft.*

Daraus ergibt sich gleich ein *erster Primat* des Willens. Auf Erden ist unser Erkennen nur eine abstraktive Innenaufnahme fremder Dingformen. Erstrebt nun der Wille äußere Güter, die, wie z. B. Gott, in *sich selbst* eine vornehmere Existenzweise haben als in unserm Denken, dann überragt die Willenstätigkeit das Erkennen. So steht die Liebe Gottes auf Erden weit höher als die bloße Erkenntnis Gottes.[2]

Ein zweiter Primat ist dem Willen noch viel eigentümlicher. Nennen wir ihn **Tätigkeitsprimat** — quoad exercitium.[3] Die Wechselbeziehungen von Verstand und Wille in ein und derselben Seele sind wunderbar. Der Verstand erkennt die Seele, den Willen, das Wollen und sein Objekt und sich selber. Der Wille will den Verstand, das Erkennen und sein Objekt, das Wahre. Warum das letztere? Darum! Sein Objekt oder Ziel, das er notwendig anstrebt, ist das *Allgemeingut,* das bonum in communi. Also will er auch das Wohl des *ganzen Menschen.* Also auch das Wohl jeder einzelnen Potenz im Menschen, das ja in jenem Allgemeingut enthalten ist als ein Teilgut — bonum particulare. Das Wohl und Glück der einzelnen Vermögen liegt aber in erster Linie darin, daß sie überhaupt *tätig* seien, d. h. von der bloßen

[1] Verit. 22. 11.
[2] I. 82. 3; Verit. 22. 11. [3] I-II. 9. 1; ib. 17. 6.

Potenzialität in den Akt überführt werden, denn dazu sind sie als Potenzen hingeordnet. Das ist nun präzis die Aufgabe des Willens, nicht bloß deshalb, weil er das Wohl aller Potenzen zum Ziele hat, sondern auch, weil er seiner Natur nach: *Triebkraft, Beweger, causa agens, efficiens*, mit einem Worte: *Tätigkeitsprinzip* ist. [1] Er bewegt also alle Potenzen zur Tätigkeit und daher auch den Verstand. In dieser Hinsicht steht er höher als der Verstand, weil er zu ihm steht wie movens zum mobile — *Akt* und *Potenz*. Er besitzt den Primat. [2]

Die Tragweite dieses Willensprimates und seines indirekten Einflusses auf das menschliche Wissen erfassen nur jene, die überdenken, welche Riesenenergie, welche Opfer, Enttäuschungen und Entsagungen der Erwerb und wechselvolle Betrieb der Wissenschaft fordern!

Eine noch viel hervorragendere Bedeutung als der vorige besitzt ein anderer Willensprimat. Nennen wir diesen kurzerhand **Freiheitsprimat.** Im Prinzip steht er auf dem gleichen Boden wie der obige. Er ist ein Tätigkeitsprimat, aber eine besondere Art, die viel einschneidender in das praktische Erkenntnisgebiet hineingreift als der motus quoad exercitium im allgemeinen. [3] Wir sagten: in das *praktische Erkenntnisgebiet*. Wie ist das gemeint? Eine ganz klare Abklärung scheint hier, den Wirrwarr der Ideen ins Auge gefaßt, nicht unnötig zu sein. Man kann den Willen einem dreifachen Verstandesurteil gegenüberstellen [4]:

1. dem rein *spekulativen* Urteile, «judicium speculativum». Da urteilt der Verstand, ohne jede Beziehung zur Tätigkeit, *ob etwas in sich wahr oder falsch sei*. Hier handelt es sich nur um Wissen und Wissenschaft. Da spielt der Wille — die Bewegung quoad exercitium vorausgesetzt — gar keine Rolle. Geleitet von der Evidenz, ist der Verstand unabhängig vom Willen;

2. dem *spekulativ-praktischen* Urteile gegenüber. Hier urteilt der Verstand, was ist der *Sache nach gut* und *schlecht* und daher zu tun und zu lassen, *an sich* und *überall* und *für alle* — conformitas ad rem! Hier ist die Beziehung zur Tätigkeit da, aber nur im allgemeinen. Hierüber handeln die moral- und rechts- und sozialpolitischen Wissenschaften. Auch da hat der Wille, weil es sich um *allgemeingültige* Schlüsse, d. h.

[1] «Inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti.» I-II. 58. 1.

[2] I. 82. 4; I-II. 9. 1; Verit. 22. 12; III. C. G. 26.

[3] Das hat Thomas in Verit. 22. 11 ad 2 mit folgenden Worten ausgezeichnet dargetan: «Dicendum, quod *libertas* voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem *in movendo*.»

[4] Vgl. *Garrigou-Lagrange*, Intellectualisme et Liberté, p. 46.

um Wissenschaft handelt, nichts zu tun, außer den Verstand zur Tätigkeit überzuführen ;

3. dem *rein praktischen* Urteile gegenüber. Hier urteilt der Verstand zuhanden des Willens, was in *diesem konkreten Einzelfall,* unter *diesen Umständen,* in *dieser Stimmung* und *Lage* zu tun sei. Mit andern Worten, was dem Willen hic et nunc zusage, ihm gut und nützlich sei, « conformitas ad appetitum », das wird hier beurteilt. Da in ein und demselben Menschen nichts so verschieden und wechselvoll ist, wie das konkret-praktische Handeln, leuchtet es ein, daß dieses Urteil *mit Wissenschaft* nichts zu tun hat. Auf dieses praktische Urteil des Verstandes bezieht sich der Freiheitsprimat des Willens, wie wir gleich sehen werden.

Wegleitend, als Voraussetzungen zur Lösung unseres Problems, sind folgende Sätze, die wir fast mit lapidarer Kürze nur anführen : Weil nur das Wahre an sich — universale verum — eigentümliches Objekt des geistigen Verstandes, ist nur das Gute an sich — bonum *universale* — das eigentümliche Objekt des Willens. [1] *Das einzig* erstrebt der Wille *notwendig,* weil allein seine unendliche Potenzialität erfüllend. [2] Doch will er es nur, insofern es vom Verstand *erkannt,* ihm vorgestellt wird. [3] — Primat des Verstandes ! Alle andern Güter sind für den Willen nur *Teilgüter* — bona particularia — die ihn aus sich nicht notwendig determinieren — *Indifferentia objectiva* — so daß er sie seinerseits wählen und nicht wählen — *Indifferentia subjectiva* [4] — ihnen gegenüber handeln und nicht handeln — libertas exercitii — so oder anders handeln kann — *libertas specificationis.* [5] Damit haben wir die *Wahlfreiheit* — liberum arbitrium — die noch keine freie Tat setzt, aber für diese vorausgesetzt wird. [6]

Wie entseht die *freie Tat ?* Durch die *Wahl* — electio — des einen von mehreren Teilgütern von Seite des Willens. [7] Aber wie ? Nicht ohne *Wahlmotiv,* sonst wäre die Handlung nicht vernünftig. [8] Also bedarf die Wahl ein *Verstandesurteil* — judicium practicum. [9] Wie kann aber der Verstand dem Willen ein bestimmtes Gut bevorzugend vorschlagen, da er weiß, daß nur das Gute in sich ihn notwendig bewegt, die Teilgüter aber eine bloß *kontingente* Beziehung zu jenem besitzen ?

[1] I-II. 2. 8 ; I-II. 10. 1 ; 105. 4. [2] I-II. 10. 2 ; I-II. 5. 8.
[3] I. 82. 3 ad 2 ; III. C. G. 26. [4] I. 82. 2 ; Verit. 22. 9.
[5] I-II. q. 1 ; 10. 2 ; 13. 6.
[6] Vgl. I. 83 ganze quaestio ; Verit. die ganze quaestio 24.
[7] I-II. 13. 1. [8] Ibid. [9] Ibid.

Das kann er aus sich allein nicht.[1] Aber da der Verstand dem bonum particulare indifferent gegenübersteht, liegt es in der Macht des Willens, den Verstand auch *quoad specificationem* zu bewegen, damit er ihm ein Gut aufsuche und vorschlage, das ihm hic et nunc am meisten zusagt.[2] Damit liegt das praktische Urteil des Verstandes selbst in der Macht des Willens : « Liberum arbitrium est potentia, qua homo libere judicare potest. »[3] Das *Urteil selbst wird frei,* und der Wille kann den Verstand veranlassen, immer wieder Neues aufzusuchen und vorzuschlagen, bis ihm etwas zusagt. Wählt er aber faktisch etwas Vorgeschlagenes, so ist diese Wahl des Willens gleichzeitig die Frucht *zweier Ursachen :* des Verstandes als *causa formalis,* da er dem Willen das ihm zusagende Gut aufgezeigt hat — motus quoad specificationem ; des Willens als *causa agens* — Wirkursache — indem er den Verstand nicht bloß zur *Tätigkeit,* sondern auch zu *dieser* Tätigkeit anregte, also ihn quoad exercitium und specificationem bewegte.[4] Hierin besteht in der freien Handlung der erhabene Primat des Willens über den Verstand !

Die ganze *gewaltige Macht* dieses Willensprimates kommt uns nur dann richtig zum Bewußtsein, wenn wir bedenken, daß der Verstand hier nicht mehr nach der Natur des vorgeschlagenen Gutes urteilt « secundum *conformitatem ad rem* » — wie in der Wissenschaft, sondern nach dem augenblicklichen *Gefallen des Willens* — « secundum conformitatem ad appetitum ».[5] Ist der Wille gut eingestellt, so wird er meist sittlich gute Wahlen treffen. Wenn schlecht, schlechte ![6] Zwar vermögen weder körperliche Dispositionen, Naturell, Temperament noch Leidenschaften auf einen normalen Menschen an sich einen *zwingenden* Einfluß auszuüben, weil sie dem Willen mittelst des urteilenden Verstandes immer nur Teilgüter nahelegen, über die er kraft seiner geistigen Natur und potenziell unendlichen Spannkraft zu herrschen vermag.[7] Aber daß sie, je nachdem sie richtig oder nicht richtig geleitet, für die Bildung der *Willensrichtung,* die wieder das freie Wählen beeinflußt, große Bedeutung haben, unterliegt keinem Zweifel. Größer noch ist der Einfluß der bereits erworbenen *Habitus.* Als im Willen tief eingewurzelte Anlage, kann das *Laster* zur Quelle

[1] I-II. 13. 6 ad 2 ; ib. 10. 2. I. 83. 1. [2] Verit. 24. 1.

[3] Verit. 24. 6 ; « Liberum arbitrium dicitur quasi liberum judicium. » I. 83. 3 ; « (Homo) non solum est causa suiipsius in movendo, sed in judicando et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi judicii de agendo vel non agendo. » Verit. 24. 1.

[4] I-II. 17. 6 ; 57. 4 u. 5. Malo. 6. 1 ad 15. [5] I-II. 57. 5 ad 3.

[6] I-II. 57. 5. [7] I. 83. 1 ad 1.

unzähliger sittlich schlechter praktischer Urteile [1], zuweilen sogar fast wie zu einer *zweiten Natur* werden, weswegen der tierische Mensch, wie schon Paulus gesagt, kaum mehr imstande ist, zu Höherem sich emporzuschwingen. [2] Dasselbe gilt, im entgegengesetzten Sinne, von der *Tugend.* Sie vermittelt ebensosehr den ungetrübten Einfluß der spekulativen Ordnung, des Wahren und Guten an sich, als sie selber, weil sie eine feste Anlage zum guten Handeln ist, zu richtigen, praktischen Urteilen führt. [3] Bezeichnend sagt Thomas: was Keuschheit ist, sagt uns die Wissenschaft, wie keusch zu leben ist, das weiß am besten der Keusche. [4]

Im Anschlusse an das Gesagte sollten wir noch von einem **übernatürlichen** Willensprimat *reden,* den wir aber nur erwähnen. Auch der Glaube ist eine freie Willenstat. Denn im Glaubensakt muß, da die Glaubenswahrheit nicht innerlich evident ist, der von der Gnade bewegte Wille den Verstand ebenfalls quoad specificationem bewegen. [5] Und da auf dem Glauben das ganze übernatürliche Leben der Hoffnung, Liebe und aller Gnadengeschenke ruht, führt hier der Wille auf der ganzen Linie das Szepter. [6] Im Jenseits freilich, wo der Glaube zum Schauen, die Hoffnung erfüllt wird und die Liebe dem schauenden Erkenntnisbesitz des Glückes folgt, tritt der Verstand wieder in seine angestammten Hoheitsrechte ein.

So haben wir bei Thomas sowohl einen Primat des Verstandes als auch des Willens. Und beide sind seinem System organisch eingegliedert. In der *Wesensordnung* und daher der *abstraktiven* Erkenntnisordnung, die die Wissenschaft bedingt, ist überall das Wahre und das Erkennen obenan. Denn es begründet erst das Gute und Wollen. Die Macht und die Größe des Guten und des Wollens liegt in der *Tätigkeitsordnung,* in der *Triebkraft* des Willens, der zwar nie selbst erkennt und daher immer geführt werden muß, der aber alle Mächte des Menschen, auch den Verstand, auf Erden zum Ziele treibt und daher im konkret praktischen Handeln sogar das praktische Urteil des Verstandes beherrscht, um die Wahlfreiheit zur freien Tat überzuführen.

Aufgebaut ist auch die Harmonie von Denken und Wollen bei Thomas auf der Lehre von **Akt** und **Potenz.** Das ließe sich aus den

[1] Malo 3. 9 ad 7. [2] II-II. 46. 2.
[3] I-II. 56. 3; 57. 5; II-II. 60. 1.
[4] II-II. 45. 2. [5] Verit. 14. 1.
[6] III. C. G. 40; II-II. 2. 1 ad 3; Verit. 14. 3 ad 10.

Quellen bis ins Kleinste hinein nachweisen. Es genüge, hier nur weniges zu wiederholen. Wissen und Wollen treten uns vorerst in ihrer *Unterscheidung* als Aktuelles und Potenzielles entgegen. Als solches ergänzen sie sich im Menschen gegenseitig und dürfen daher *nicht getrennt* werden. Allda, wo das Wissen den Primat führt, tritt es dem Wollen als das *Aktuierende* gegenüber: movens-mobile in ordine specificationis. Die ganze thomistische Theorie von der *Wahlfreiheit* wurzelt in der Potenzialität der Teilgüter in ihrem Verhältnis zum bonum commune, das allein den Willen zu aktualisieren vermag. Hierin liegt dann wieder der Grund, warum der Verstand aus sich allein nicht imstande ist, dem Willen ein bestimmtes Teilgut als Wahlgut vorzuschlagen. Indem der Wille das praktische Urteil des Verstandes vollendet, wird er, als Aktuierender, Herr und Meister über das Urteil des Verstandes und damit der Wahl und damit der freien Tätigkeit.

So kommen im Thomismus Verstand und Wille nur auf Grund von Akt und Potenz zu ihrem Rechte und sind, je nach verschiedenen, in ihrer eigentümlichen Natur begründeten Gesichtspunkten, einander organisch und daher harmonisch *über-* und *unter*geordnet.

(Fortsetzung folgt.)

Thomas von Aquin oder Max Scheler.

Individuum und Gemeinschaft.

Von P. Anton ROHNER O. P.

II.

Man könnte zunächst versucht sein, Max Scheler die Worte entgegenzuhalten : Leicht fügen sich im Kopfe die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen. Man könnte vielleicht sagen : In Wirklichkeit steht die Sache anders. *Tatsächlich* besteht ein Widerspruch zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft. Ein wilder Kampf tobt hin und her zwischen der Auktorität und der Freiheit. Und dementsprechend treten auch die modernen Theorien über Persönlichkeit und menschliche Gemeinschaft einander gegenüber. Die einen nehmen Partei für die individuelle Person und stellen das Gemeinschaftsleben ganz und gar in den Dienst des Einzelnen. Die andern stellen sich auf die Seite der Gemeinsamkeit und lassen die Einzelperson im Ganzen der Gesellschaft auf- und untergehen. Scheler kennt diese Theorien sehr wohl. [1] Er bekämpft sie bis aufs Messer. [2] Der Streit zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft geht aus dem Verfall beider hervor. *Die Idee* der Persönlichkeit und der Gesellschaft kennt diesen Gegensatz nicht. Der zerrissenen Zeit stellt nun Max Scheler das Ideal vor die Seele und hofft, den Einzelnen mit dem Ganzen und das Ganze mit dem Einzelnen zu versöhnen und beide in dieser Versöhnung zu heben. In diesem edlen Streben trifft Scheler mit R. Eucken [3] und Wl. Solovjoff [4] zusammen. Wie diese beiden, so will auch er die

[1] *Max Scheler,* « Der Formalismus », p. 522.

[2] *Max Scheler,* « Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt », besonders « II. Die christliche Gemeinschaftsidee » und « III. Das Verhältnis der christlichen Gemeinschaftsidee zum gegenwärtigen Zeitalter » in « Vom Ewigen im Menschen », p. 124–203.

[3] *Rudolf Eucken,* « Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens », « I. Einheit und Vielheit », p. 15–48.

[4] *Wladimir Solovjoff,* « Die Rechtfertigung des Guten », III. Teil, X. « Die Persönlichkeit und die menschliche Gesellschaft », p. 218–241.

Individuen und die Verbindung der Individuen in der Gemeinschaft auf ein drittes Höheres, auf die Religion zurückführen, um von da aus an dem Ausgleich und Wiederaufbau des persönlichen und sozialen Lebens zu arbeiten. Die Art der Ausführung aber darf nicht unwidersprochen bleiben.

Den ersten Anstoß erregt der Ausdruck : « Gesamtperson ». Scheler ist nicht der erste, der diesen Ausdruck gebraucht. Sogar der nüchterne W. Wundt wendet in der zweiten Auflage seiner Ethik den Begriff der Gesamtpersönlichkeit auf den Staat an.[1] Es handelt sich dabei selbstverständlich nicht um den metaphysischen Begriff der Person. Denn eine Gesamtseelensubstanz ist auch nach Scheler ein Unding.

Worin liegt das Anstößige der « Gesamtperson » ? Weshalb soll es dem Ethiker nicht gestattet sein, eine ethische Gesamtheit menschlicher Einzelpersonen eine ethische Gesamtperson zu nennen, nachdem es doch dem Juristen unverwehrt bleibt, eine juristische Verbindung von Menschen juristische Person zu heißen ? Ist das nicht ein Streit um Worte ? Untersuchen wir den Beweis Schelers : Person im ethischen Sinne ist jeder ursprüngliche, selbständige, einmalige Träger von Wertakten. Nun aber ist nicht nur der Einzelmensch, sondern auch die Gemeinschaft ein ursprünglicher, selbständiger, einmaliger Träger von Wertakten. Also hat es einen guten Sinn, von einer Gesamtperson zu sprechen.[2]

Es kommt alles darauf an, zu bestimmen, was hier unter Ursprünglichkeit zu verstehen ist. Der Sinn der Selbständigkeit und der Einmaligkeit richtet sich in diesem Zusammenhange ganz und gar nach dem Sinn der Ursprünglichkeit. Unter Ursprünglichkeit versteht Scheler das *unmittelbare* Hervorgehen des sittlichen Liebens und Wollens aus Gott. Darnach ist der ursprüngliche, selbständige, einmalige Träger sittlichen Lebens im Menschen gleichbedeutend mit einer autonomen, einmaligen *Selbstkonzentration* des *göttlichen Geistes*.[3] Das geistige Leben des Menschen wird von Scheler von der geistigen Substanz losgelöst und statt dessen unmittelbar mit dem göttlichen Geiste verbunden. Der göttliche Geist wird gedacht als der einheitliche Weltgrund, der sich im Weltprozesse einen Leib schafft und im inneren Werdeprozesse allmählig zum allweisen, allgütigen und allmächtigen Gott

[1] *Wilhelm Wundt*, « Ethik », p. 667 und 668.
[2] « Der Formalismus » 555. 556. 544. 546. 566.
[3] « Die Formen des Wissens und die Bildung », 1925, Cohen in Bonn, p. 25.

wird. [1] Und dieser *werdende* Gott wird von Scheler mit Vorliebe *Person* genannt, und das fließende Leben dieses werdenden Gottes im Menschen und in der Menschheit wird fortwährend als *personales* Leben angesprochen. So kann Max Scheler Pantheist sein und doch immer den heiligen Namen des *persönlichen Gottes* im Munde führen. So kann Max Scheler reiner Aktualist sein und doch seine Ethik *personale* Ethik genannt wissen wollen. Um gegen diesen Unfug zu protestieren, weisen wir den Ausdruck « Gesamtperson » zurück. Es steht mehr als nur ein Wort auf dem Spiele.

Soweit aber nur Worte in Betracht kommen, hat Max Scheler vor Rud. Eucken jedenfalls den Vorzug der Konsequenz. In der Sache kommen die beiden Denker einander sehr nahe. Auch R. Eucken meint, daß wir das Problem Individuum und Gemeinschaft nur dann lösen können, wenn wir uns auf einen Standpunkt stellen, der aller Scheidung von Individuum und Gemeinschaft überlegen ist. [2] Dem Individuum und der Gemeinschaft aber überlegen ist das Ganze des Geisteslebens. Das Ganze des Geisteslebens ist die Substanz des Geisteslebens. Diese Substanz des Geisteslebens ist Gott und Gott bildet den Grund unseres eigenen Wesens und wirkt im Grunde unseres Wesens. [3] Dieser letzte *Grund* alles einzelnen und gemeinschaftlichen Geisteslebens nennt Eucken « Person ». Die Auswirkung dieses geistigen Urgrundes im Einzelmenschen und durch den Einzelmenschen nennt Eucken ebenfalls Person. Dagegen kommt dem Gesamtgeist der Charakter der Persönlichkeit nicht zu, weil « Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit nur in der Seele des Einzelnen aufkommen kann ». [4] Hier haben sich mit den neuen Worten offenbar noch ältere Gedanken verbunden. Denn es läßt sich kein Grund ausfindig machen, warum Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit dem Gesamtgeistesleben abgesprochen werden sollte, das nach der Auffassung Euckens der Substanz des Geisteslebens zum wenigsten ebenso nahe stehen müßte wie das Geistesleben des Einzelnen.

Wl. Solovjoff ist vorsichtiger. Obgleich er sich in vielen Punkten mit M. Scheler und R. Eucken berührt, nähert er sich doch an den entscheidenden Stellen dem hl. Thomas von Aquin. Solovjoff lehrt die Transzendenz Gottes im Sinne der Alten. Gott ist für ihn die unendlich heilige Person. Sie ist und wirkt ohne zu werden und ohne sich zu verändern. Gott ist der Anfang und das Ende von allem.

[1] A. a. O. 44. [2] A. a. O. 47. [3] A. a. O. 47. [4] A. a. O. 45.

Da, wo er von der Immanenz Gottes spricht, gebraucht er allerdings zuweilen Wendungen, die eine pantheistische Färbung haben. Sein Pantheismus aber liegt mehr im Ausdruck als im Gedanken. « Die menschliche Persönlichkeit ist die Möglichkeit für die Verwirklichung einer unbegrenzten Realität oder die besondere Form eines unendlichen Inhaltes. »[1] Das Verstandesleben des Menschen enthält unendliche Möglichkeiten einer immer größeren Erkenntnis über den Sinn aller Dinge, und ebenso enthält sein Wille unendliche Möglichkeiten, um diesen all-einigen Sinn immer vollkommener in der gegebenen Lebenssphäre zu verwirklichen. Die von Gott intendierte Gemeinschaft aller Menschen ist das Reich Gottes, dessen Verwirklichung alles übrige dienen muß. Die Einzelpersönlichkeit verhält sich zur Gemeinschaft wie Potenz und Akt, wie Möglichkeit zur Wirklichkeit.[2] Der ganze reale Inhalt des persönlichen Lebens fließt dem Einzelnen aus dem Gemeinschaftsleben zu. « Die menschliche Gesellschaft ist die Ergänzung oder Erweiterung der Persönlichkeit, die Persönlichkeit aber der zusammengedrängte oder konzentrierte Inhalt der Gesellschaft. »[3] Dadurch, daß Solovjoff die menschliche Persönlichkeit als *Anlage* zum Unendlichen definiert, grenzt er sie gründlich und scharf und wesentlich von der unendlich reinen Heiligkeit Gottes ab, und dadurch, daß er das Verhältnis von *Potenz* und *Akt* in das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft hineinbringt, erleichtert er uns den Übergang von der modernen Gedankenwelt in diejenige des hl. Thomas von Aquin.

Wer über Individuum und Gemeinschaft bei Thomas von Aquin klar werden will, muß dessen Problemstellung zuerst klar erkennen, denn die Lösungen des hl. Thomas sind Antworten auf einen scharf umrissenen Fragenkomplex. Und wer die Fragen des hl. Thomas verständig finden will, muß die Voraussetzungen kennen, aus denen seine Fragen herausgewachsen sind. —

Voraussetzungen des hl. Thomas.

1. Es ist ein Geist im Menschen. Der hl. Thomas beweist die Geistigkeit der Seele mit triftigen Gründen. Auf diesen Gründen beruht aber nur die wissenschaftliche Überzeugung vom Geiste im Menschen. Der wissenschaftlichen Einsicht geht eine ursprüngliche, noch unentwickelte Überzeugung vom Dasein des Geistes voraus.[4]

[1] *Wl. Solovjoff*, a. a. O. 219.
[2] A. a. O. 224.
[3] A. a. O. 223.
[4] Summa contra Gentiles III c. 38.

2. Der Geist ist das eigentliche personbildende Element im Menschen. [1] Dennoch ist der Leib nicht nur ein Anhängsel des Geistes. [2] Der Geist lebt nicht nur in den Leib und die Zeit hinein. Der Geist wirkt nicht nur auf den Leib und die Umwelt ein. Es besteht ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Leib und Seele des Menschen. Der Geist und der Leib des Menschen bilden zusammen jenes eine und einheitliche, innerlich und äußerlich abgeschlossene Ganze, das erkennt, will, redet, fühlt, ißt, geht. Die Einsicht des natürlichen Selbstbewußtseins verbürgt die Wahrheit dieses Satzes. Diese Voraussetzung widerspricht allen Versuchen, das Wesen der Person auf einen innersten Kern des Menschen zurückdrängen zu wollen. Die menschliche Person ist nicht das Zentrum eines Kreises und auch nicht ein sichtbar gewordener Geist, sondern ein vergeistigtes konkretes Sinnenwesen.

3. Die menschliche Person und die menschliche Gemeinschaft bilden keine Gegensätze. Die Person ist auf die Gemeinschaft und die Gemeinschaft ist auf die Person angewiesen. [3] Die einzelne Person lebt nur in der Gemeinschaft ; abgesondert von ihr müßte sie zugrunde gehen. Die Gemeinschaft wird nur aus Menschen gebildet ; mit den einzelnen Personen müßte auch die Gesellschaft aussterben. Mit dem Wachstum und dem Verfall der Gemeinschaft wächst und verfällt auch der Einzelne und mit dem Stehen und Fallen der Einzelnen steht und fällt auch die Gesellschaft. Zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft besteht also ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis.

4. Dieses gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis ist nicht das Verhältnis von Mittel zum Zweck. [4] Der Einzelne ist nicht ein Mittel zum Zweck der Gemeinschaft und die Gemeinschaft dient nicht als Mittel für die Ziele der Einzelnen. Das Individuum und die Gemeinschaft haben das gleiche Ziel. Das persönliche Ziel des Einzelnen ist eine allgemeine Angelegenheit und das gemeinsame Ziel der Vielen ist eine persönliche Angelegenheit.

5. Es genügt dem wissenschaftlichen Ernste eines gewissenhaften Forschers nicht, die gemeinsame Wurzel des persönlichen und des

[1] A. a. O. III c. 93 : « Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus, qui sunt ab anima rationali. »

[2] Summa theol. I q. 75 a. 4.

[3] Comment. in Polit. I 1.

[4] Das Verhältnis des Teiles zum Ganzen, das dem hl. Thomas in der Behandlung dieser Frage stets vorschwebt, ist wohl ein Verhältnis von Potenz und Akt, aber nicht ein Verhältnis von Mittel und Zweck.

gemeinschaftlichen Lebens unmittelbar im göttlichen Geiste aufzudecken. Gott ist der *letzte* Grund der Scheidung in Individuum und Gemeinschaft. Die gesetzmäßige Art aber, in der sich das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis von Persönlichkeit und Gesellschaft auswirkt, legt auf den ersten Anblick den Gedanken nahe, daß sowohl das individuelle wie auch das soziale Leben des Menschen in der *Natur* des Menschen seinen *unmittelbaren* einheitlichen Grund habe. [1]

Wenn wir diese fünf grundlegenden Voraussetzungen mit der Theorie Schelers vergleichen, finden wir sofort, daß Thomas und Scheler im ersten, dritten und vierten Punkte sich berühren, im zweiten und fünften aber auseinandergehen.

Fragestellungen des hl. Thomas.

Auf Grund seiner Voraussetzungen ergibt sich für Thomas die Frage: An welcher Stelle innerhalb der menschlichen Natur scheiden sich Individuum und Gemeinschaft? Diese Stelle muß so beschaffen sein, daß sie der Scheidung selbst noch überlegen ist und doch die Scheidung fordert. Die menschliche Natur besteht aus Leib und Seele. Die Frage lautet also genauer: An welcher Stelle des Leibes oder der Seele können wir den Grund namhaft machen für das persönliche und das gemeinschaftliche Leben des Menschen. Und da Thomas seiner Ethik in allen ihren Teilen einen metaphysischen Unterbau gibt, zerlegt sich die allgemeine Frage für ihn in folgende zwei Teilfragen:

1. Wo liegt innerhalb der realen, substanzialen *Seinsordnung* des Menschenwesens der tiefste Grund für die Differenzierung von Individuum und Gemeinschaft?

2. Wo liegt innerhalb der *sittlichen Ordnung* des Menschen der Punkt, an dem sich die persönliche und die gesellschaftliche Richtung menschlicher Sittlichkeit verzweigen?

Antwort des hl. Thomas auf die erste Frage.

Die menschliche Seele ist ein Geist. [2] Der Geist wird von Thomas auf eine zweifache Weise definiert: Eine von der Materie im Sein und Tätigsein unabhängige Substanz. [3] Diese Definition ist negativer Art. Sie drückt aus, was der Geist nicht ist. Zweitens: Ein auf Gotteserkenntnis und Gottesliebe angelegtes Wesen. [4] Diese Definition ist

[1] De reg. princip. I, 1.
[2] Summa theol. I q. 75 a. 2.
[3] I q. 75 a. 2.
[4] I q. 93 a. 4.

positiver Art und drückt die Gottebenbildlichkeit jedes endlichen Geistes aus. Da der Geist, auch der menschliche Geist, von der Materie unabhängig ist, kann er nicht durch die Materie individuiert werden. [1] Der reine Geist wird durch sich individuiert ; d. h. in jedem einzelnen reinen Geiste ist ein Prinzip gegeben, das ihm das eigene und eigenartige Sein ausmißt und damit seinen persönlichen, durchaus individuellen Grad der Gottesnähe bestimmt und jedem eine individuell umschriebene, unersetzbare Lebensaufgabe zuerteilt. Der menschliche Geist wird weder durch die Materie noch durch sich selbst individuiert. Er nimmt eine besondere Stellung ein.

Der menschliche Geist ist seiner ganzen Weite und Tiefe und Höhe nach substanzielle Form des Leibes. [2] Das ist er nicht so nebenbei. Das ist sein Wesen. Das gehört zu seiner geistigen Eigenart. Und wie er naturgemäß nicht außerhalb des Leibes existiert, so wird er naturgemäß auch nicht außerhalb der Materie individuiert. Nicht jeder menschliche Geist bildet eine Stufe für sich in der Ordnung der Gottesnähe. Alle stehen von Natur aus Gott gleich nahe. Die Menschenseelen bilden auch nicht zusammen eine Spezies, sondern alle menschlichen Seelen sind gleichartige Prinzipien der species homo. Die menschliche Seele wird in der Materie individuiert. [3] Das Ergebnis dieser Individuation ist die menschliche Person.

Die Individualität liegt also auch nach Thomas im Wesen der Person. Aber der menschliche Geist ist noch nicht die menschliche Person. Der menschliche Geist wird nicht durch sich selbst individuiert. Der menschliche Geist und die menschliche Person sind in ihrer Individualität auch nicht das Produkt der Materie oder psycho-physischer Faktoren oder der äußeren Umstände. *In* ihnen, aber nicht *aus* ihnen wird die menschliche Person individuiert. Die menschliche Person trägt demnach alle Züge der geistigen Individualität an sich, aber der geistigen Individualität in sinnlicher Substanz.

Jeder trägt das Bild Gottes in ganz eigenartiger Weise in sich und hat es auch auf seine eigenartige Weise auszubilden. Jeder hat sein eigenes Gewissen, jeder seine eigene Verantwortung, jeder seine eigene Freiheit, jeder seine eigene Würde, jeder seine eigenen Kämpfe. Keiner ist das, was der andere ist. Jeder hat eine ganz bestimmte Aufgabe im Leben zu erfüllen. Darum ist auch das Selbstbewußtsein des einen nicht das Selbstbewußtsein des andern.

[1] I q. 76 a. 2 ad 1. [2] I q. 76 a. 1. [3] I q. 76 a. 2 ad 1, 2 et 3.

Und doch bleibt es dabei, daß das geistige Leben der Einzelnen gleichartig ist. Diese Gleichartigkeit ist nicht den niedern Sphären der menschlichen Natur zuzuschreiben. Nichts ist dem einen so eigen, daß es der andere auf seine Weise nicht auch hätte oder wenigstens haben könnte. Die Gleichartigkeit des menschlichen Geisteswesens erstreckt sich genau so weit als die individuelle Verschiedenartigkeit desselben. Individuum und Gemeinschaft haben mithin einen und denselben innern Grund. *Dieser innere Grund ist der menschliche Geist als substanzielle Form des Leibes.* Wird in der substanziellen Form des Leibes die Beziehung zu diesem bestimmten Körper, mit seinen bestimmten psycho-physischen Faktoren und seiner bestimmten Umwelt ins Auge gefaßt, so gewinnen wir den Anblick der individuellen Person und Persönlichkeit ; wird dagegen in der substanziellen Form des Leibes das Verhältnis der Ähnlichkeit dieser Form des einen zur Form des andern in das geistige Blickfeld gerückt, so ruht unser Auge auf dem gemeinsamen Band, das alle Menschen verbindet. Die durchsichtige Einfachheit der Lösung spricht für ihre Richtigkeit. Man braucht nur eine und dieselbe Realität nach zwei verschiedenen Richtungen hin anzusehen, um die ursprüngliche Einheit des individuellen und sozialen Zuges im Menschen einzusehen.

Von dieser Einsicht ist nur ein kleiner Schritt zu der weitern Einsicht, daß das große Prinzip der Solidarität : Einer für Alle — Alle für Einen, nicht auf einem menschlichen Übereinkommen beruht und nicht erst in der Ordnung des Wollens und Handelns auftritt, sondern schon ganz deutlich in die erste Seinskonstitution des Menschen eingezeichnet ist. Auch das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis des einen von den vielen und der vielen von dem einen ist dadurch in seiner letzten innern Wurzel durchsichtig gemacht.

Antwort des hl. Thomas auf die zweite Frage.

Die zweite Frage war so gestellt : Wo liegt innerhalb der *sittlichen Ordnung* des Menschen der Punkt, an dem sich die persönliche und die gesellschaftliche Richtung menschlichen Lebens verzweigen ?

Agere sequitur esse. Die Art und Weise der Betätigung richtet sich nach der Art und Weise des Seins. Die Eigenart des menschlichen Seins ist durchaus durch die Eigenart des menschlichen Geistes bestimmt. Die Eigenart des menschlichen Geistes aber ist dadurch charakterisiert, daß er die Wesensform des Leibes ist.

Der Geist qua Geist gehört der absoluten Sphäre an. [1] Die geistige Betätigung des Menschen als solche ist also wesensnotwendig auf das Absolute eingestellt. Diese Betätigung absoluter Art stellt die höchste Stufe aller menschlichen Akte dar.

Die menschliche Person aber ist nicht nur Geist. Die Materie wird durch die Seele wohl vergeistigt, aber sie wird nicht Geist. Der Geist vollzieht als Seins- und deshalb wurzelhaftes Tätigkeitsprinzip im Menschen auch alle jene Tätigkeiten mit, die der materiellen Ordnung angehören und durch die der Mensch mit dem materiellen Universum verflochten ist. [2]

Der Leib des Menschen ist das Kompendium der sichtbaren Schöpfung. Der Mensch als Ganzes ist die Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit. [3]

Wo immer eine substanzielle Form mit der Materie zur Einheit des Wesens sich verbindet, legt sie dem Ganzen das Gesetz des Fortschrittes auf. Der Mensch ist deshalb in seinen geistigen und materiellen Betätigungen auf die Entwicklung angelegt.

Das geistige Erkennen hat die Führung im Bereiche des Geisteslebens. Das Gesetz der Entwicklung offenbart sich demnach zu oberst in der Ordnung der Erkenntnis. Das Gesetz heißt : Der ganze Umkreis der geistigen Erkenntnis des Menschen ist auf die Abstraktion gegründet. [4]

Das abstrakt Erkannte ist nur unvollkommen erkannt. Das Abstrakteste ist das Unvollkommenste. Das Unvollkommenste ist das Leichteste. Mit dem Leichtesten beginnt die Natur. [5]

Die ganze geistige Erkenntnis des Menschen hebt an mit der Einsicht des Seins absolut genommen. Voluntas sequitur intellectum. Das ganze sittliche Leben des Menschen beginnt mit dem Wollen des

[1] I q. 75 a. 2 : « Manifestum est enim, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. »

[2] I q. 76 a. 1 : « Cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id, quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. »

[3] Summa contra Gentiles II c. 68 : « Divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum, aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intelligendi. Et inde est, quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. »

[4] I q. 85 a. 1. [5] I q. 85 a. 3.

Guten absolut gefaßt. Wir stehen hier vor der Grundlage des sittlichen Lebens. Die Spekulation von oben und die Erfahrung von unten führen auf verschiedenen Wegen zu diesem ersten innern Ursprung alles dessen, was echt menschlich ist.

Diese unsere ursprünglichste Geistesgabe schließt unsere ganze Lebensaufgabe in sich. Das Ziel des Menschenlebens auf Erden ist: dem Naturzug zum Guten eine konkrete Erfüllung zu geben.[1] Der Naturzug zum Guten erhebt den Menschen über alles Materielle. Er kann somit alles Materielle seinem obersten Lebenszwecke dienstbar machen.

Der Weg zur sittlichen Vervollkommnung führt vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Abstrakten zum Konkreten. Je höher die Sittlichkeit ist, umso individueller ist sie.

Die sittliche Person oder Persönlichkeit steht also nicht am Anfang der sittlichen Entwicklung. Man kann von ihr nur da sinnvoll reden, wo der Mensch eine bestimmte sittliche Höhe erreicht hat. Die sittliche Höhe aber, auf der man von einer sittlichen Persönlichkeit sprechen kann, ist dann erreicht, wenn der ganze Mensch mit allen seinen individuellen Anlagen allen Ordnungen der Wirklichkeit gegenüber, von der allerhöchsten Wirklichkeit angefangen bis zu den Kleinigkeiten, die ihn täglich umgeben, sich so vernünftig, so gewissenhaft, so treu verhält, daß das Gute, das er ursprünglich nur im allgemeinen wollte, nun in konkreter Fülle sein Eigentum geworden ist. Individualität ist mit dem Wesen der Persönlichkeit verwachsen, mit dem Wesen der metaphysischen und dem Wesen der sittlichen Persönlichkeit. Individualität ist aber nicht Starrköpfigkeit, nicht eigensinnige Absonderung. Sie besteht in der konkreten Erfüllung dessen, was die Natur im allgemeinen beabsichtigt.

Jeder will von Natur aus vollgut sein. Was alle abstrakt wollen, hat der konkret Einzelne im konkreten Einzelleben zu verwirklichen.

Alle wollen gut sein, *alle* streben nach dem Besseren, *alle* suchen das Beste. Das ist nicht so zu verstehen, als durchzöge ein gemeinsames Sehnen, wie ein allgemeiner Strom, das individuelle Streben der Einzelnen: Der Sinn kann nur der sein: Jedem vernünftigen konkreten Einzelstreben liegt ein Wollen des Guten im allgemeinen zugrunde. Nun aber ist der Zug zum Guten im einen dem Zug zum Guten im andern *ähnlich*. Auf Grund dieser Ähnlichkeit spricht man dann von

[1] I-II q. 2 a. 8.

einem allgemeinen oder gemeinsamen Zug zum Guten. *Die fundamentale Neigung des Menschen zum Guten bildet demzufolge die überragende Einheit, in der das persönliche und gemeinschaftliche sittliche Leben des Menschen zusammentreffen.*

Wie in der metaphysischen Ordnung der menschliche Geist als Wesensform des Leibes ein und dieselbe Realität ist, die einerseits in Verbindung mit der individuierten Materie die Person konstituiert, anderseits im Hinblick auf den ähnlichen Geist des andern die Gemeinschaft fundiert, so ist in der sittlichen Ordnung der Naturhang zum Guten der einheitliche Grund sowohl zur persönlichen Entfaltung als auch zur gemeinschaftlichen Entwicklung des sittlichen Menschenlebens.

Das bonum in communi, das für den ganzen sittlichen Aufstieg des Einzellebens maßgebend ist, ist zugleich im weitesten Sinne des Wortes das bonum commune omnium hominum.

Die menschliche Sprache, die ganz gewiß ihren letzten Ursprung an jener Stelle hat, an der die Erkenntnis und der Wille im allgemeinen aufleuchten, ist zugleich Ausdruck der sittlichen Persönlichkeit und das eminenteste gemeinschaftsbildende Element.

Wie die sittliche Persönlichkeit das sittliche Ideal nur durch die Entfaltung der individuellen Anlagen und durch die Übung der individuellen Kräfte unter ganz bestimmten konkreten Verhältnissen verwirklicht, so kann auch die ethische Gemeinschaft das Gemeinschaftsideal, das bonum commune, nur durch konkrete Menschen und unter konkreten Bedingungen realisieren.

Gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis des sittlichen Individuums und der sittlichen Gemeinschaft.

Die Gemeinschaft wird von Thomas von Aquin durch das bonum commune bestimmt. Das bonum commune nimmt in der Gesellschaftslehre des hl. Thomas bei weitem den ersten Platz ein. Vom bonum commune hat die Gemeinschaft nicht nur den Namen, sondern auch das Wesen und den Charakter. Nach den Arten des bonum commune unterscheiden sich die Arten der Gemeinschaft. Dem bonum commune dient das gemeinschaftliche Gesetz. Vom bonum commune leitet die Auktorität ihr Recht her. Von der natürlichen Tendenz zum bonum commune wird der naturrechtliche Ursprung der menschlichen Gemeinschaften erklärt. Jeder weiß, was unter bonum commune zu verstehen ist. Und doch ist es schwer, den Sinn des Wortes verständlich zu

machen. Vor allem müssen zwei falsche Deutungen abgewiesen werden. Das bonum commune ist nicht eine *Summe* der Einzelwohlfahrten, der Einzelgüter, der Einzelglücke, der Vollkommenheiten der Einzelnen. Das bonum commune ist von dem bonum proprium qualitativ, nicht nur quantitativ verschieden. [1] Das bonum commune ist ein Eigenwert, der nicht durch Summierung der Einzelwerte erreicht werden kann. Das bonum commune ist aber auch nicht ein Sonderwert, der für sich besteht, losgelöst vom sittlichen Wert der Individuen. Wer unter dem bonum commune ein bonum verstände, das über den Einzelnen eine Sonderexistenz hätte, würde sich sicher einer Illusion hingeben. Das bonum commune ist nicht ein Gut, das außerhalb und überhalb der einzelnen Menschen irgendwo oder irgendwie einen selbständigen Bestand hätte. So darf das gemeinsame Ziel der Menschen nicht gedacht werden.

Das bonum commune ist ein bonum, quod est ordine unum. [2] Das bonum commune ist ein ideales Gut. Die Gemeinschaft strebt darnach. Es ist noch von keiner Gemeinschaft voll und ganz erreicht worden. Es ist aber erreichbar. Nur in der Ordnung kann es erreicht werden. Die Ordnung (ratio, logos) ist das eigentliche Element, in dem der *menschliche Geist* lebt. In der Ordnung allein kann er wachsen. In der Ordnung allein kann er zum Vollen kommen. In der Ordnung allein kann er herrschen über die niedern Güter, in der Ordnung allein kann er teilnehmen und teilhaben am höchsten Gute. In der gemeinschaftlichen Ordnung allein kann jeder das gewinnen, wozu er bestimmt ist.

Das bonum commune ist nicht die Ordnung. Die Ordnung ist nicht der Zweck des menschlichen Strebens. Die Ordnung wird auch nicht als Mittel zum Zweck angestrebt. Die Ordnung ist das, *worin* der Zweck realisiert, *worin* das Gute erreicht werden kann.

Die Gemeinschaft ist also eine Ordnung, in der die Glieder der Gemeinschaft dem zustreben, zu dem sie da sind.

In jeder Gemeinschaft muß eine besondere Auktorität vorhanden sein, der ein ausgeprägter Sinn für die betreffende Gesellschaftsordnung eigen ist. Diese Auktorität macht die Gesetze. Durch die Gesetze wird

[1] II-II q. 58 a. 7 ad 2 : « Bonum commune et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. »

[2] Überall da, wo Thomas von Aquin den spezifischen Charakter der Einheit und Gemeinsamkeit des bonum commune bestimmt, weist er auf die bindende Ordnung aller hin, aus der das *eine* Gut herauswachsen soll.

die Ordnung festgestellt. Die nämliche Auktorität hütet die Gesetze und damit die Ordnung. Durch die Gesetze wird die Freiheit der Untergebenen nicht unterdrückt oder beschränkt, sondern gehoben und erweitert.

In der Ordnung der Gemeinschaft wird der Zusammenhang mit der Vergangenheit gewahrt. Das Erbe der Vorzeit liegt in dieser Ordnung aufgespeichert.

Wie die Rebe an ihrer Stütze sich in die Höhe rankt, so wächst der Schwache an der gesellschaftlichen Ordnung seinem Zwecke entgegen. Die Ordnung hält ihn. Der Starke aber, der in seinem hochstrebenden Mute alle Schranken durchbrechen möchte, wird durch die gesetzliche Ordnung vor dem Übermute geschützt.

An der gesellschaftlichen Ordnung sollen nach der Absicht der Natur alle arbeiten, der eine so, der andere so. An der gesellschaftlichen Ordnung nehmen alle teil, die einen mehr, die andern weniger.

Ein Widerspruch zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft kann nur dann eintreten, wenn entweder der Einzelne ein Ziel verfolgt, das mit dem Ziel der Gemeinschaft nicht im Einklang steht oder wenn die Gemeinschaft einen Zweck anstrebt, der dem Zweck der Einzelnen entgegengesetzt ist.

Von Natur aus will der Einzelne und die Gesellschaft dasselbe.[1] Was die Gemeinschaft durch ihre Ordnung pflegt und hegt und schützt und ehrt, das ist eben dasjenige, was dem Einzelnen zum Heile dient. Die Ordnung kann auch zum Mechanismus werden. Das geschieht dann, wenn die Ordnung als Selbstzweck angesehen wird und das Gute, das die Ordnung birgt, nicht mehr erkannt und gewollt wird. Diese Unvernunft ist die größte Schädigung der Ordnung, weil die Ordnung nur soweit einen Sinn hat, als in ihr das Gute verwirklicht wird.

Das Individuum und die Gemeinschaften.

Die religiöse Gemeinschaft. — Der geistige Naturwille des Menschen bezieht sich auf das Gute im allgemeinen. Die Erfüllung dieses Willens ist Gott. Gott ist also das bonum proprium jedes Einzelnen und das bonum commune aller. Es muß deshalb eine religiöse Gemeinschaft

[1] II-II q. 47 a. 10 ad 2 : « Qui quaerit bonum commune, quaerit proprium, quia bonum proprium non potest esse sine communi, et bona dispositio partis est in respectu ad totum. »

geben.[1] Diese kann nur *eine* sein, weil Gott nur Einer ist. Sie muß die ganze Menschheit umfassen. Eine *rein* natürliche religiöse Gemeinschaft finden wir tatsächlich nirgends. Um eine wahre religiöse Gemeinschaft bilden zu können, muß Gott gefunden sein. Rein natürlich aber käme der Mensch eigentlich nie über das Gottsuchen hinaus. Gott ist Mensch geworden und hat sich in Christus der Menschheit mitgeteilt. Christus will jeden Einzelnen zu seinem Vater bringen. In der Liebesvereinigung der Seele mit Gott ist Gott der Akt, die Seele als Bild Gottes die Potenz. Und weil Gott nicht Engel, sondern Mensch geworden, und nicht reinen Geistern, sondern Menschen das Heil gebracht hat, wollte er, daß die Christen-Menschen in Gemeinschaft sich dem himmlischen Vater näherten. Darum hat er sich als Mensch zum Zentrum einer Heilsordnung gemacht, in der das Gut des Einen und der Vielen, die Wahrheit und das Leben, den Einzelnen vermittelt würde. Die christliche Heilsordnung hängt ganz und gar von der Auktorität Christi ab, die nach dem Tode Christi in seinen Stellvertretern äußerlich in die Erscheinung tritt. Das Verhältnis der einzelnen Seele zur Heilsordnung und ihrem Zentrum, dem Menschen Jesus Christus, ist wieder ein Verhältnis von Potenz und Akt, das vom oben angedeuteten durchaus verschieden ist. Gott kann nur Akt jener Seele sein, die Christus und seiner Kirche einverleibt ist, d. h. in der Christus und seine Heilsordnung Akt ist. Wl. Solovjoff hat in seiner christlichen Gesellschaftslehre in einseitiger Weise nur das zweite Verhältnis von Potenz und Akt in Betracht gezogen. Das erste Verhältnis blieb ihm verborgen. Daher kommen alle Einseitigkeiten seiner Theorie über die Kirche. Max Scheler dagegen faßt die christliche Liebesgemeinschaft *rein* innerlich und deshalb ganz verkehrt auf. Der übernatürliche Charakter der katholischen Kirche ist ihm nicht einsichtig geworden. Das ist der Grund, weshalb er so unwürdig von der Auktorität spricht.

Die geistige Kulturgemeinschaft. — Unter allen möglichen menschlichen Gemeinschaften ist die religiöse die einzige, deren bonum commune eine Person, Gott, ist. Das bonum commune jeder andern menschlichen Gesellschaft kann nur irgend eine unpersönliche Wertart sein. Unter den unpersönlichen Wertarten sind die geistigen die höchsten. Geistige

[1] C. G. III c. 117 : « Oportet unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione. »

Werte sind solche, die durch die Wissenschaft gewonnen oder durch die Kunstbetätigung oder rechte Lebensführung verwirklicht werden. Die geistigen Kulturwerte sind allgemein-menschlicher Art. Wenn es also eine geistige Kulturgemeinschaft geben soll, dann muß sie die ganze Menschheit in einem Verbande umschließen. Die nationale Individualität ist kein hinreichender Grund, um Kulturgemeinschaften gegeneinander abzustecken. Das bonum commune ist entscheidend für die Bildung und Unterscheidung von Gemeinschaften.

Bis in die Neuzeit herein war die katholische Kirche zu gleicher Zeit: Trägerin der Religion und Trägerin der geistigen Kultur. Der Vorwurf R. Euckens, die Kirche habe die geistige Welt zu fest mit einer sichtbaren Ordnung zusammengeflochten, an die Stelle des Geisteslebens die Religion eingesetzt und damit der geistigen Kultur einen zu einseitig religiösen Charakter gegeben [1], ist unbegründet. Man muß nur einmal Thomas von Aquin lesen, um zu sehen, wie scharf die mittelalterliche Kirche zwischen dem Geistigen und Geistlichen unterschied.

Heutzutage haben wir keine geistige Kulturgemeinschaft mehr. Alle Versuche, eine neue geistige Kulturgemeinschaft in unsere Zeit hineinzubauen, haben bisher fehlgeschlagen. Durch den Staat oder die Nation die verlorengegangene Kultureinheit wieder gewinnen zu wollen, hieße sich einer sicheren Täuschung hingeben. Solange man der geistlichen Einheit widerstrebt, wird auch der geistige Zusammenhang unter den Menschen immer mehr zerrissen werden. Wer sich jener Ordnung nicht unterwerfen will, die von der Wahrheit und dem Leben selbst ausgeht, wird sich schwerlich in eine Ordnung einfügen können, in der die geistige Arbeit des Einzelnen die Hauptrolle spielt.

Die staatliche Gemeinschaft. — Naturgemäß tendiert jedes einzelne Menschenleben auf einen Zustand äußerer Wohlfahrt und äußeren Wohlbehagens hin, der es ihm ermöglicht, die religiöse und geistige Lebensaufgabe zu erfüllen. Damit ist das bonum commune der Staatsgemeinschaft angedeutet. Das Individuum kann das für ein menschenwürdiges Dasein Notwendige nur in der Ordnung des äußern Zusammenlebens finden. Die öffentliche Ordnung wird durch das öffentliche Gesetz geschaffen. Die Rechtsordnung muß so beschaffen sein, daß der Einzelne unter normalen Bedingungen in dieser Ordnung es zu einem gewissen Wohlstande bringen kann.

[1] *Rudolf Eucken* a. a. O. 46.

Die idealen Werte sind ihrer Art nach einigend. Die äußeren, besonders rein materiellen Werte dagegen trennen von Natur aus die Menschen.[1] Folgerichtig muß die Instanz, die eine Rechtsordnung festsetzt, mit Macht auftreten.

Im Begriffe des Staates sind demnach drei Faktoren von wesentlicher Bedeutung: die Wohlfahrt aller (bonum commune), die Rechtsordnung, in der die Wohlfahrt aller realisiert werden kann, die Auktorität, die definitiv festsetzt, was recht und was nicht recht ist.[2]

Diese drei Wesenselemente des Staates bringt Max Scheler in folgenden Zusammenhang: Der Staat hat drei Wertarten zu realisieren: den *Rechts*wert, den *Macht*wert und den *Wohlfahrts*wert. Das ist mißverständlich. Der Staat hat doch keinen Wohlfahrtswert zu realisieren. Das ist Sache des Einzelnen. Sonst würde der Staat zu einer wirtschaftlichen Vereinigung oder zu einem öffentlichen Wohlfahrtsinstitut herabsinken. Das einzige, was der Staat zu realisieren hat, ist die Rechtsordnung, weil nur in ihr die allgemeine Wohlfahrt möglich ist. Der Rechtsordnung wegen, die der Staat setzt und schützt, hat der Staat einen sittlichen Charakter. Denn die sittliche Natur des Menschen fordert eine öffentliche Rechtsordnung.

Auch den Machtwert hat der Staat nicht zu realisieren. Der Staat hat die Auktorität recht zu gebrauchen, nicht aber zu verwirklichen.

Die Autonomie des Staates ergibt sich aus dem öffentlichen Gemeinwohl, das nur er durch seine Rechtsordnung zu fördern berufen ist.

Wenn der Einzelne nur das sucht, wozu er vernünftigerweise berechtigt ist, und wenn der Staat das tut, wozu er von Amts wegen verpflichtet ist, dann kann zwischen dem Einzelnen und dem Staatsganzen unmöglich ein Konflikt entstehen. Denn das Wohl des Staates und das Wohl *aller* Einzelnen decken sich ja vollständig.

Die vernünftige Freiheit des Individuums wird durch das gerechte gemeinsame Gesetz nicht beeinträchtigt, nicht einmal beschränkt, es sei denn in den Auswüchsen der Selbstsucht und Geldsucht und

[1] Man hört oft sagen: Im Individuellen liegt das trennende, im Gemeinsamen das einigende Moment. Das ist nur mit einer Einschränkung wahr. Nur das niedere Element im menschlichen Individuum ist trennend, das höhere nicht. Das einigende Moment der Gemeinschaft ist zugleich erhebend.

[2] Bald wird — auch bei katholischen Schriftstellern — die Auktorität, bald das bonum commune die *Seele* des Gemeinschaftslebens genannt. In Wirklichkeit ist die Gemeinschafts*ordnung* die Seele der Gesellschaft.

Genußsucht. Die Sucht aber ist eine Seuche und gehört nicht zur Freiheit.

Die Gemeinschaften, die unterhalb des Staates liegen, sind nicht mehr autonom.

Man hat in der jüngsten Zeit angefangen, zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft einen scharfen Strich zu machen. Scheler tut es auch. Gesellschaft ist darnach eine Einheit menschlicher Personen, die auf Verträgen beruht und gemeinsame Interessen zum Zwecke hat. Der Ausdruck Gemeinschaft dagegen wird für jene sozialen Einheiten gebraucht, deren Ursprung weiter zurückliegt, deren Bestand nicht vom menschlichen Belieben abhängt, in denen niederes oder höheres *Leben* sozial organisiert erscheint. Es wäre sehr zu wünschen, daß der Gebrauch der beiden termini in dieser scharf fixierten Bedeutung in der Sozialethik allgemeine Billigung und Anwendung fände. Für die Klarheit und Eindeutigkeit der Terminologie wäre dadurch viel gewonnen.

Von der Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnis.

Von Petrus WINTRATH O. S. B.

(Fortsetzung und Schluß.)

III.

Haben wir bisher jede versubjektivierende Beeinträchtigung des Gegenstandes unserer Erkenntnis abgelehnt, so bleibt nichtsdestoweniger bestehen, daß derselbe durch den Erkenntnisapparat, *namentlich bei uns Menschen*, mannigfach beeinflußt und verändert wird. Aber in anderer Weise, wie die Gegner meinen. Der Gegenstand wird durch seine Subjektbezogenheit nicht in das Subjekt hineingezogen, der Erkenntnisapparat mit seinen Seinsheiten stellt sich nicht in den Objektbereich: der Gegenstand wird vielmehr *objektiv modifiziert, ehe er noch oder auch indem er erkannt wird.* Und das Subjekt ist der Grund dieser Modifikation, sei es, daß es dabei tätig ist, sei es auch, daß es sich nur passiv verhält: weil der Erkenntnisträger so und so von Natur aus beschaffen oder durch äußere Umstände in diesen oder jenen Zustand versetzt ist, darum ist auch sein Gegenstand so oder anders gestaltet und auf ihn zugeschnitten. Die Beeinträchtigung ist also keine Beeinträchtigung qualitativer, sondern *quantitativer* Art, es handelt sich um die Erkenntnis eines Mehr oder Weniger des Gegenstandes. Dieses ist noch näher darzulegen.

1. Es wurde schon bemerkt, daß *Gott* alles mit *einem* Akt, der sein Wesen ist, erkennt. Der körperlose endliche Geist (und die vom Körper getrennte Menschenseele) hat nur ein Erkenntnisvermögen, den Verstand [1]). Wir Menschen sind mit mehreren sinnlichen und

[1] Mit Absicht wird die Erkenntnisweise Gottes und die des endlichen Geistes, soweit sie unserer Vernunfterkenntnis zugänglich sind, zum Vergleich herangezogen. Nur unter diesem weitesten Gesichtspunkt läßt sich metaphysisch das Problem des Erkennens, ja selbst das des Sinnesrealismus, einer Lösung entgegenführen. Beim göttlichen Erkennen gewahren wir eben die absolute Identität in der entitativen Ordnung zwischen Erkennen und Sein. Beim geschöpflichen Erkennen gibt es das nicht. Deshalb ist man aber nicht berechtigt,

einem intellektiven Erkenntnisvermögen ausgestattet. Indem wir mit diesen an die Dinge herantreten, geben wir ihnen naturgemäß eine vielgestaltige Subjektbezogenheit. Gott erkennt mit seinem einzigen Akt, der er selber ist, absolut alles, was und soweit es erkennbar ist. Es gibt nichts und kann nichts geben, was ihm verborgen bliebe. Sein Erkennen ist das ausgedehnteste, seine Erkenntnisweise ist durchweg allumfassend und erschöpfend. Die Dinge sind darum in ihrer Ganzheit und allseitig auf Gottes Intellekt bezogen. Daß dieses Ding nur mit dieser, jenes mit jener Seite auf ihn bezogen wäre, gibt es nicht.

2. Schon bei den Erkenntnisgegenständen des körperlosen, *endlichen Geistes* ist es anders. Das Erkennen des Engels hat als geschöpfliches Erkennen vom göttlichen einen unendlichen Abstand. Es ist nicht, wie das göttliche, ursächliches Erkennen (oder doch nur in übertragener Weise, insofern der Engel mit Hilfe von Erkenntnisbildern erkennt, die er nicht wie wir von den Dingen, sondern von dem erkennend schöpferischen Gott empfangen hat). Darum erreicht es nicht alles, was erkennbar ist, noch erfaßt es alles, was es erreicht in komprehensiver Weise. Der Engel erkennt seine eigene Substanz, die wie sein Erkennen etwas Endliches ist, und die Dinge, von denen er eingeschaffene Erkenntnisbilder hat, *komprehensiv*. Aber auch seine komprehensive Erkenntnisweise reicht an die alles Tatsächliche und Mögliche, Zufällige und frei Zukünftige, Natürliche und Übernatürliche umfassende komprehensive Erkenntnisweise Gottes nicht heran. Darum erkennt er auch nicht alle möglichen Beziehungen, in die seine Substanz und die Dinge zu Gott und zu andern Dingen treten können.[1] Gott allein erkennt alle Möglichkeiten und Verwirklichungen der Teilnahme seiner unendlichen Wesenheit. Darum erkennt er auch allein alle Beziehungen, die die Dinge untereinander und zu ihm eingehen können.

Dem Engel kommt auch schon das unvollkommene *analoge* Erkennen und die Erkenntnis *im allgemeinen* und in verschwommener Weise (in confuso) zu, obgleich sein Erkennen einfache Wahrnehmung

die Erkenntnis des bewußtseinsjenseitigen oder auch des physischen Gegenstandes in seinem Ansich in Abrede und den Gegenstand als Gegenstand ins Bewußtsein zu stellen. Die Identität in der intentionalen Ordnung zwischen dem geschöpflichen Subjekt und seinem Objekt genügt zur Erkenntnis des Gegenstandes auch in seinem physischen Ansich. So bekommt man vom göttlichen Erkennen her den richtigen Maßstab für die Einschätzung des menschlichen Erkennens und seiner Leistungsfähigkeit.

[1] Vergl. hierzu Johannes a S. Thoma, Cursus theologicus, tom. IV. Parisiis 1884, p. 787 sqq.

ist und nicht wie das unsrige auch zusammensetzendes und trennendes Urteilen und Schließen. Gott z. B. wird von ihm in seiner geschaffenen Substanz und nach Art seiner Substanz erkannt. Die andern Dinge, seien sie höher, seien sie niederer stehend als er, erkennt er in seiner Substanz nur im allgemeinen und in verschwommener Weise, nach den Merkmalen des Seienden, der Substanz usw., die sie mit ihm gemeinsam haben. Auch bezüglich der eingegossenen Erkenntnisbilder gibt es Unterschiede: der eine Engel erkennt nicht wie der andere. Je höher der einzelne in der Wesensimmaterialität steht, desto geringer ist die Zahl der Erkenntnisbilder, die er nötig hat. Seine Erkenntnisbilder sind inhaltreicher — er erkennt mit ein- und demselben eine größere Zahl von Gattungen mit den dazu gehörigen Arten und Einzelwesen — und befähigen in ausgedehnterem Maße zur komprehensiven Erkenntnis der Dinge, als die des niederer stehenden Engels. [1] So ist beim Engel schon eine verschiedenfache Subjektbezogenheit der von ihm erkannten Gegenstände nach der quantitativen Seite hin festzustellen. Denn, wenn er den einen Gegenstand komprehensiv, den andern nur in analoger Weise oder denselben Gegenstand vermittelst des eingegossenen Erkenntnisbildes ganz so wie er in sich ist, in seiner Substanz aber nur im allgemeinen erkennt, so bedeutet das für die betreffenden Gegenstände je eine andere Subjektbezogenheit. Sie sind bald in ihrer Ganzheit auf das erkennende Subjekt bezogen und mit allen ihren Merkmalen, bald nur mit diesen oder jenen.

Nur im Vorbeigehen sei erwähnt, daß auch die göttliche Wesenheit als Gegenstand *der übernatürlichen Schau* der Glückseligen sovielmal in anderer Weise subjektbezogen ist, als es Einzelwesen gibt, die an dieser Glückseligkeit Anteil haben. Kein Geschöpf kann den unendlichen Gott komprehensiv erfassen, auch in dieser übernatürlichen Schau nicht. Jedes erfaßt ihn nach Maßgabe seiner Erkenntnisfähigkeit, die, seiner Gottesliebe entsprechend, durch das Glorienlicht übernatürlich vervollkommnet ist.

3. Die Gegenstände nicht in ihrer Ganzheit und ganz, sondern nur nach bestimmten Merkmalen zu erfassen, ist so recht die Eigentümlichkeit des *menschlichen* Erkennens. Die vielen Erkenntnisver-

[1] Vergl. S. Thomas S. Th. 1, 89, 1, c. — Der Engel hat nicht wie der Mensch in seiner Art seinesgleichen, sondern er ist von jedem andern Engel wesentlich (der Art nach) verschieden. Weil die Wesenheit des Engels eine forma irrecepta ist, kann sie nicht wie die körperliche Wesenheit durch die Materie innerhalb derselben Art individuell vervielfältigt werden.

mögen, die der Mensch hat, sind der Grund dafür. Er hat (in diesem Leben) keine komprehensive Erkenntnis. Er erkennt weder seine geistige Seele komprehensiv noch auch irgend einen körperlichen Gegenstand. Seine Seele ist, solange sie mit dem Körper verbunden ist, schlechthin nicht in sich und für sich. Nur insofern sie Wurzel des Verstandes und des Willens ist, geistiger Vermögen, die sie nicht dem Körper mitteilt, kommt ihr ein gewisses geistiges Fürsichsein zu. Und so weit ist sie auch wurzelhafte substanzielle Selbsterkenntnis. Sie erkennt sich selbst aber in actu secundo nicht, wie nach der Trennung vom Leibe, direkt und vollkommen, sondern nur reflex und unvollkommen.

Direkter oder eigentümlicher Formalgegenstand des Verstandes ist eben in diesem Leben die von den Vorstellungsbildern abstrahierte allgemeine Körperwesenheit. So fordert es die leiblich-geistige Natur des Menschen. Die Tätigkeit nun, mit der der Verstand sein eigentümliches Formalobjekt erfaßt, ist als geistige, unausgedehnte Tätigkeit unvollkommen und der Anlage nach in sich, besitzt sich gegenständlich unvollkommen und der Anlage nach und ist deshalb imstande, auf sich selbst als indirekten Gegenstand zurückzudenken. Bei diesem Zurückdenken erreicht dann auch die Seele sich selber, indem sie sich als die substanzielle Wurzel des Verstandes und seiner Tätigkeit erkennt. Daß das aber keine komprehensive Selbsterkenntnis ist, liegt auf der Hand. Der Mensch stellt auf diese Weise das Dasein seiner Seele fest, ihr Wesen erkennt er nur verschwommen. Und auch das schlußfolgernde Denken, mit dem er den verworrenen Seelenbegriff allmählich klären kann, erhebt sich nicht zu einer komprehensiven Erfassung der Seele. Die Erkenntnis bleibt in diesem Leben eine analoge, weil sie nur an Hand des eigentümlichen Formalobjektes, der allgemeinen Körperwesenheit, gewonnen ist.

Daß wir aber auch die körperlichen Dinge nicht komprehensiv erkennen, hat seinen Grund darin, daß wir die Einzelwesenheit der Dinge nicht erfassen. Unser Verstand erkennt, weil er von den individuellen Merkmalen abstrahiert, die Wesenheit der Dinge immer nur als allgemeine Wesenheit, d. h. als Wesenheit, die mehreren Dingen eignen kann. Unsere Sinne aber erreichen nur die zufälligen Merkmale. Infolgedessen entgeht uns die Einzelwesenheit, die Wurzel der zufälligen Merkmale ist, als solche ganz, wir haben kein Erkenntnisvermögen, mit dem wir sie erkennen könnten. Wir erkennen sie nur indirekt und verschwommen. Trotz der vielen Erkenntnisvermögen erkennen wir also selbst die körperlichen Gegenstände nicht vollständig.

Weil es demnach nur *Einzelmerkmale* sind, die wir an den Gegenständen erkennen, so leuchtet ein, daß wir den Gegenständen die mannigfaltigste Subjektbezogenheit geben. An demselben Materialobjekt werden mehrere Formalobjekte unterschieden, von denen das eine Erkenntnisvermögen dieses, das andere jenes erreicht. Und auch das Formalobjekt selber kann mehr oder weniger vollständig erkannt werden.

a) Subjektbezogen ist zunächst *der eigentümliche Formalgegenstand unseres Verstandes*, die allgemeine körperliche Wesenheit. Das geht schon aus dem bisher über diesen Gegenstand Gesagten hervor. Auf unsere Sinne wirken die physischen Körperbestimmtheiten, die in der Wirklichkeit immer zu mehreren miteinander und mit ihrem substanziellen Träger vereinigt sind, als konkretes Ganzes. Und als konkretes Ganzes werden sie in den Sinnen erkannt. Der Verstand dagegen erkennt das allgemeine Wesen dieser Bestimmtheiten wie auch ihres Trägers. Das Auge sieht z. B. dieses bestimmte, mit dieser Ausdehnung und dieser Gestalt behaftete Grün des Baumblattes. Es kann das Grün nicht von seiner Ausdehnung, Gestalt usw., durch die es diese Einzelbestimmtheit ist, trennen. Es sieht es als dieses konkrete ausgedehnte Grün. Der Verstand erkennt aber auf Grund dieser Einzelanschauung bezw. der Einzelvorstellung des grünen Baumblattes sowohl von dem Grün, als auch von der Ausdehnung, der Gestalt usw., *was* sie sind. Er versteht ihr Wesen. Er unterscheidet, wenn auch nicht auf den ersten Blick und anläßlich dieses einzigen Falles, die verschiedenen *Seinsstufen*, die diese Bestimmtheiten besitzen, das Grün-Sein, Farbe-Sein, Ausdehnung-Sein, Beschaffenheit-Sein, Körper-Sein, Blatt-Sein, ja das Sein als solches. Er löst also, mit Hilfe des tätigen Verstandes, das konkrete Ganze auf, er trennt die Farbe von der Ausdehnung, der Gestalt und all den fremden Zutaten, die nicht zu ihr gehören, und erarbeitet sich so das ihr eigentümliche Wesen. Dasselbe tut er mit den anderen Seinsheiten.

α) Der Formalgegenstand unseres Verstandes ist nicht die Einzelwesenheit, sondern die allgemeine Körperwesenheit. — Weil dieses so gewonnene Wesen aber von allen fremden Zutaten befreit ist, kann man es nicht mehr das Einzelwesen, z. B. das den Sinnen konkret vorliegende Grün, nennen. Es ist vielmehr allgemeine Wesenheit, die allen grünen Farben derselben Art eignet, geworden.

Das Einzelwesen begreift *die individuierenden Merkmale* in sich. Diese umfassen die mit dem Einzelwesen verbundenen Akzidenzien im praedikamentalen Sinn, z. B. die Ausdehnung, die Gestalt, die mit

dem Grün des Baumblattes, oder die Farbe, Ausdehnung, Glätte, den Geruch, Geschmack, die mit der Substanz des Baumblattes verbunden sind. Dann aber auch die eigentliche *Individuation* oder differentia numerica des Einzelwesens. Letztere ist nicht die Summe der Akzidenzien, diese machen die Individuation nur kund. Sie ist vielmehr ein eigener Seinsmodus, der zwar mit dem Einzelwesen identisch ist, aber doch zur Wesenheit als solcher als etwas Zufälliges (zufällig im Sinn des 5. Praedicabile genommen) hinzukommt.

Den akzidentellen Wesenheiten (z. B. der grünen Farbe, der Ausdehnung) ist die Individuation durch ihren unmittelbaren Träger gegeben (der Farbe durch die Ausdehnung, die als das erste Akzidens der körperlichen Substanz bezeichnet wird ; der Ausdehnung selber durch den substanziellen Träger). Bei den substanziellen Körperwesenheiten leitet sich die Individuation von der ersten Materie her : die materia prima quantitate signata ist Individuationsprinzip der körperlichen Substanzen. Durch sie besitzt die einzelne Substanz eine transzendentale Beziehung zu den anderen Substanzen derselben Art, insofern sie alle miteinander, aber räumlich nebeneinander, die eine außerhalb der andern, eingeordnet sind in den Bereich des Stofflichen.

Läßt nun aber der erkennende Verstand die *individuierenden* Merkmale zurück, dann ist das, was jetzt erkannt wird, die Wesenheit an sich, zwar noch identisch mit dem Einzelwesen, verwirklicht im Einzelwesen, es besteht aber aus Merkmalen, die sich in dieser Verbindung miteinander *in allen Einzeldingen* derselben Art oder Gattung finden. Darum wird es *allgemeine Wesenheit* genannt.

β) Der Formalgegenstand wird vom Verstand nur durch einen Begriff erkannt. Vorausgesetzt ist die abstrahierende Tätigkeit des tätigen Verstandes. — Diese allgemeine Körperwesenheit, sowohl die akzidentelle als auch die substanzielle, ist der eigentümliche Formalgegenstand unseres Verstandes. Er gehört der physischen Seinsordnung an. Wenn er sich auch nicht in seiner Losgelöstheit von den fremden Zutaten in ihr findet, so ist er doch in Verbindung mit ihnen in derselben. Von den fremden Zutaten befreit, erscheint die Körperwesenheit *nur im Begriff*. Einen Begriff oder ein Erkenntnisbild prägt aber der Verstand aus, wenn er seinen Formalgegenstand erkennt. Da dieser in den Einzeldingen stets mit den fremden Zutaten verquickt ist, kann er in diesem Zustande, in dem er dem Verstande nicht proportioniert ist, nicht unmittelbar Terminus der Verstandestätigkeit sein, noch auch allein für sich den Verstand vermittelst eines

eingeprägten Erkenntnisbildes zur Tätigkeit bestimmen. Es kann nichts Stoffliches auf den Geist einwirken. Infolgedessen muß die Körperwesenheit gewissermaßen erst *entstofflicht* werden, um fähig zu sein, dem Verstand ein intelligibeles Erkenntnisbild einzuprägen. Und andererseits ist sie Verstandesgegenstand nur in einem von diesem gebildeten Begriff oder ausgeprägten Erkenntnisbild.

Die Befreiung und Vergeistigung der körperlichen Wesenheit bewerkstelligt *der tätige Verstand,* indem er durch vorübergehende Mitteilung einer geistigen Beschaffenheit (der qualitas vialis der Thomisten) das Vorstellungsbild zur Einwirkung auf den erkennenden Verstand (den intellectus possibilis) befähigt. Vom Vorstellungs- oder dem ausgeprägten Erkenntnisbild der inneren Sinne ist der Verstand bei Bildung seiner Begriffe erfahrungsgemäß unmittelbar, objektiv abhängig. Im Vorstellungsbild sind die Körperbestimmtheiten durch Einwirkung der äußeren Sinne erkenntnismäßig enthalten und zwar der größeren Immaterialität der inneren Sinne entsprechend in immateriellerer Weise, als sie von den äußeren Sinnen aufgenommen werden. Die inneren Sinne (mit Ausnahme des Gemeinsinnes) sehen ja schon von der konkreten Gegenwart des Gegenstandes ab und bringen ihn der Gegenwart nach hervor. Das triebhafte Erkennen (die vis aestimativa) nimmt am Sinnesgegenstand sogar Merkmale wahr, die den äußeren Sinnen entgehen.

Indem nun die inneren Sinne bezw. die von ihnen ausgeprägten Vorstellungsbilder den vergeistigenden Einfluß des tätigen Verstandes aufnehmen, wird die in ihnen erkenntnismäßig enthaltene, mit den fremden (stofflichen) Zutaten umkleidete Wesenheit der Körperbestimmtheiten dieser ihrer Stofflichkeit entkleidet und so instand gesetzt, dem erkennenden Verstand das intelligibile Erkenntnisbild einzuprägen, auf das hin dieser in einem entsprechenden ausgeprägten Erkenntnisbild oder *formalen Begriff* die Wesenheit der Körperbestimmtheit in ihrer Losgelöstheit von den individuierenden Merkmalen erkennt.

γ) Trotz Abstraktion und Allgemeinheit, die der Formalgegenstand im Begriff besitzt, ist er selbst nichts Bewußtseinsdiesseitiges, sondern etwas Bewußtseinsjenseitiges. Inhalt und Form des Begriffes müssen auseinander gehalten werden. — Das was der Begriff *enthält,* gehört der *physischen Wirklichkeit* an. Es ist nicht auch mit dem Begriff vom Verstand hervorgebracht, wenn dieser ihm auch die ideale Gegenwart gegeben hat. Es ist vielmehr die in den konkreten Körper-

bestimmtheiten verwirklichte Wesenheit, nicht ein Abbild von ihr oder sonst etwas. Denn wir sagen: dieses Grün ist eine Farbe, ist eine Beschaffenheit, ist ein Seiendes. Wir könnten aber diese Aussagen nicht machen, wenn das Farbe-Sein, das Beschaffenheit-Sein usw. — der *Inhalt* des Begriffes, auf den hin wir die Aussage machen — nicht mit dem konkreten Grün *identisch* wäre. Das *Abstrahiertsein* aber hat die Wesenheit nur im Begriff. Ja, weil die Wesenheit im Begriff abstrahiert erscheint und infolgedessen die Einzelbestimmtheit, von der sie abstrahiert ist, konnotiert, geht der Verstand noch weiter und bezieht in einem neuen Akt und in einem neuen ausgeprägten Erkenntnisbild oder formalen Begriff die abstrakte Wesenheit auf die Einzelbestimmtheiten derselben Art oder Gattung positiv zurück, sodaß die Wesenheit dadurch auch noch mit der *Allgemeinheit* umkleidet und aus dem einfachen Wesensbegriff der Allgemeinbegriff, der Art- oder Gattungsbegriff wird. [1]

Damit erscheint die Sache nun ziemlich verwickelt. Wirkliches hat sich mit Gedanklichem, Bewußtseinsjenseitiges mit Bewußtseinsdiesseitigem zusammen gefunden. Und es mag auf den ersten Blick nicht leicht sein, diese Verbindung von Objektivem und Subjektivem, wie sie bei unserer Verstandeserkenntnis nun einmal vorliegt, zu lösen und dem bewußtseinsjenseitigen Bereich zuzuweisen was diesem, dem bewußtseinsdiesseitigen zuzuweisen, was letzterem angehört. Die Geschichte *des Universalienproblems*, das sich gerade um diese Aufgabe dreht, beweist dieses. *Aber wir haben und müssen naturhaft die Fähigkeit haben*, daß wir erkennen, was objektiv, was subjektiv an unseren Erkenntnissen ist. Die Wahrhaftigkeit unserer Erkenntnisfähigkeiten verlangt das. Und wenn das Universalienproblem im Laufe der Geschichte so verschiedenartige « Lösungen » erfahren hat bezw. bis heute immer noch als Problem gilt, so liegt der Grund nicht in der Unmöglichkeit seiner richtigen Lösung, sondern in dem Mangel der angewandten Sorgfalt und nur zu oft in der falschen metaphysischen oder erkenntniskritischen Einstellung zu dem ganzen Problem.

Der gemäßigte Realimus ist der Überzeugung, daß zwischen *dem Inhalt* unserer Begriffe und *der Form* reinlich unterschieden werden muß. [2] Der Inhalt gehört der bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit, die

[1] Obgleich die abstrakte Wesenheit auch schon allgemeine Wesenheit genannt wird, ehe sie positiv dazu gemacht worden ist (siehe unten).

[2] Nochmals sei hervorgehoben, daß der natürliche bezw. gemäßigte Realismus als factum vorausgesetzt ist. Es handelt sich hier um die Erklärung des modus facti.

Form dem bewußtseinsdiesseitigen Bereich an. Bei ernstem Nachdenken erkennen wir, daß das, was der einfache Wesensbegriff Grün, Farbe, Blatt, Pflanze, Tier, Mensch darstellt, den Körperbestimmtheiten bezw. deren substanziellen Trägern als reale Wesenheit angehört, *das Abstrahiertsein* aber vom Verstand kommt; daß im Allgemein- (Art-, Gattungs- usw.) Begriff Farbe, Mensch, Sinneswesen *die Beziehung* zu den Einzeldingen (und überhaupt zu den untergeordneten Gliedern), also die Allgemeinheit oder Universalitas, mit der die abstrakte Wesenheit umkleidet ist, etwas Gedankliches, ein Gedankending ist, daß die Wesenheit selber aber, das Fundament dieser Gedankenbeziehung, wiederum der bewußtseinsjenseitigen Wirklichkeit angehört.

Weil uns also der Formalgegenstand unseres Verstandes immer nur in einem Begriff gegeben, dieser im Begriff gegebene Formalgegenstand zugleich aber die in der physischen Ordnung verwirklichte Körperwesenheit ist, werden vom Standpunkt des gemäßigten Realismus aus Aussagen gemacht, die bald der Körperwesenheit gelten, insofern sie in sich, in der Wirklichkeit ist, bald derselben Körperwesenheit gelten, insofern sie im Begriff dargestellt ist. So sagt man: der Formalgegenstand unseres Verstandes ist in den Einzeldingen verwirklicht. Man sagt aber auch: er ist die « abstrakte » Körperwesenheit, oder: wir erkennen in den Einzeldingen die « allgemeine » Wesenheit und dergleichen. Wer nun aber annehmen wollte, der gemäßigte Realismus lehre, daß die Wesenheit *in den Einzeldingen* abstrakt sei, oder daß die allgemeine Wesenheit oder die allgemeine Form sich *in ihrer Allgemeinheit* in den Einzeldingen befinde, der würde ihn gänzlich mißverstehen. Gerade deswegen ist er ja der *gemäßigte* Realismus, weil er lehrt, daß das Abstrahiertsein, daß die Allgemeinheit, der Wesenheit eben nicht an sich zukommt, sondern nur insofern sie im Begriff dargestellt ist. *Die Überzeugung von der Identität des Gegenstandes im Begriff mit dem in der Wirklichkeit rechtfertigt diese Ausdrucksweise.*

Übrigens haben wir eine ähnliche Erscheinung beim Vorstellungsbild. Der Gegenstand, der uns im Vorstellungsbild entgegentritt, ist der Gegenstand der Außenwelt, wenn er auch in jenem und in dieser je eine andere Seinsweise hat. Man wird einfach hier vor die Frage gestellt, die uns im ganzen zweiten Teil dieser Abhandlung beschäftigt hat: ob man mit der Identität des Gegenstandes außerhalb und innerhalb des Erkennenden *ernst macht* oder nicht.

Die soeben gegebene Darlegung hat gezeigt, daß der Formalgegenstand unseres Verstandes, wenn er auch nicht, weil abstrahiert,

die existierende körperliche Einzelwesenheit in ihrer konkreten Vollständigkeit ist, doch dem bewußtseinsjenseitigen Bereich zuzuweisen ist. Hier gilt das Axiom : abstrahentium non est mendacium. Wenn der Verstand auch nicht alles erkennt, was am Einzelwesen ist, ja gerade das Einzelwesen-Sein nicht erkennt, so ist doch das, was er erkennt, das, *als was* er es erkennt.

Zu abstrahieren ist nun einmal die Eigentümlichkeit unseres gesamten Erkennens. Wir haben keine komprehensive Erkenntnis, die die Dinge in ihrer Ganzheit und ganz erreicht. Darum erkennen wir die Gegenstände nach der einen Seite hin, und die andere entgeht uns. Schon *die äußeren Sinne* abstrahieren : das Auge nimmt die Farbe des Apfels wahr, aber nicht den Geruch. Wie man nun von dem Gegenstand des Gesichtsinnes, von der Farbe, nicht sagen kann, sie existiere nicht an dem Apfel, weil sie dort nicht getrennt vom Geruch zu finden ist, so kann man auch vom Verstandesgegenstand nicht behaupten, er sei nicht in der physischen Wirklichkeit, weil er nur abstrahiert erkannt wird. [1]

Der Formalgegenstand unseres Verstandes wird zwar auch *universale metaphysicum* genannt im Gegensatz zum universale logicum. Hier ist aber metaphysisch im weitern Sinn genommen. Es soll nicht besagen, daß der Formalgegenstand, die Körperwesenheit als solche, in die metaphysische Seinsordnung gehöre und Gegenstand der Metaphysik sei, sondern nur, daß er (im Begriff) abstrahiert ist, die Abstraktion also als Bedingung für sein Gegebensein betrachtet wird. Gegenstand der Metaphysik ist das Seiende als solches, abstrahiert nicht nur von den individuierenden Merkmalen, die es in diesem oder jenem körperlichen Einzelding hat, sondern auch von den Merkmalen der Körperlichkeit selber.

[1] Beim hl. Thomas findet sich in seiner S. Th. 1, 85, 2 ad 2. folgende Stelle : « .... cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitas ; ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus : sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, est in intellectu et hoc possumus videre per simile in sensu : visus enim videt colorem pomi sine ejus odore ; si ergo quaeratur, ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est, quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris (die Farbe ist in intentionaler Weise im Gesichtssinn) et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine ; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod perficitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei et non individualium principiorum. »

In die *metaphysische* Seinsordnung gehören die unter dem Namen *possibilia* bekannten Gegenstände unserer intellektuellen Erkenntnis und die aus ihrem Wesen sich ergebenden Wahrheiten. Die possibilia sind die körperlichen und unkörperlichen Dinge insofern sie betrachtet werden unter dem Gesichtspunkt der innern Seinsmöglichkeit ohne Rücksicht darauf, ob eine Ursache da ist, die sie verwirklicht. Sie sehen deshalb auch davon ab, ob sie tatsächlich verwirklicht sind oder nicht. *Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, gehört freilich auch der Formalgegenstand des Verstandes in die Metaphysik.*[1] Das Sein der possibilia ist also wirkliches *Möglichsein*, sie können in der tatsächlichen Ordnung verwirklicht werden. Sie besagen eine transzendentale Beziehung zu ihr als zu ihrem terminus ad quem. Ihren eigentlichen metaphysischen Wirklichkeitsgehalt ziehen sie aber aus den urwirklichen Gedanken Gottes selber, die ihre vorbildliche und äußere Formalursache sind, während die formalen Verstandesgegenstände ihren physischen Wirklichkeitsgehalt unmittelbar aus den existierenden körperlichen Einzeldingen ziehen. Letztere bilden für die abstrahierten Formalgegenstände den terminus a quo relictus.

Die possibilia sind also ebenfalls dem Verstand gegeben, sie werden von ihm vorgefunden und nicht hervorgebracht. Der Verstand erkennt sie mit Hilfe und, insofern sie geistige Seinsheiten sind, nach Analogie seines Formalgegenstandes. Zur Bewußtseinsjenseitigkeit genügt demnach hier schon das wirkliche *Möglichsein* des Erkenntnisgegenstandes.

Bewußtseinsdiesseitig als Gegenstand im strengen Sinn ist einzig das Gedankending. Dessen Sein ist formell Gedachtsein.[2] Aber auch dieses läßt sich noch auf bewußtseinsjenseitige Sachverhalte zurückführen. Hat es *eine Begründung in der Wirklichkeit* (ein fundamentum in re), so ist der bewußtseinsjenseitige Sachverhalt ohne weiteres gegeben So beim Allgemeinbegriff, wie eben ausgeführt wurde. Vom Artbegriff Mensch, Tier, vom Gattungsbegriff Sinneswesen, Lebewesen gehören Mensch, Tier, Sinneswesen der physischen Wirklichkeit an, die Beziehung zu den Einzeldingen allein ist Erzeugnis des Verstandes, obgleich auch der Verstand diese Beziehung nicht zu

[1] In diesem Sinne spricht man auch von den gradus metaphysici, die ebenfalls Stufen tatsächlich wirklichen nicht nur möglich wirklichen Seins sind.

[2] Bewußtseinsdiesseitig wird unter anderm auch die Erkenntnistätigkeit und das Erkenntnisbild genannt. Aber diese Seinsheiten *bilden* das Bewußtsein oder sind seine Voraussetzung. Sie sind nicht, wie das Gedankending, vom Bewußtsein gebildet.

allen Einzeldingen derselben Art oder Gattung machen würde, wenn er nicht durch Vergleichen und induktives Schlußverfahren festgestellt hätte, daß das Mensch-Tier-Sein tatsächlich den Einzeldingen zukommt. Die Beziehung ist das eigentliche Gedankending.

Weil die Körperwesenheiten im einfachen Begriff abstrahiert sind, werden sie im Allgemeinbegriff zu Trägern der gedanklichen Beziehungen : der Verstand verwandelt das universale metaphysicum in das universale logicum. Aber trotzdem werden die abstrahierten Wesenheiten, wie schon angedeutet, auch allgemeine Wesenheiten genannt, noch bevor sie ausdrücklich zu den ebenfalls begrifflich erfaßten Einzeldingen, zu ihren « inferiora » hinbezogen sind, einzig, weil sie durch die Abstraktion *fähig* sind, vom Verstand zu den Einzeldingen hinbezogen zu werden. [1]

Hat das Gedankending *keine* Begründung in der Wirklichkeit, ist es ein ens rationis sine fundamento in re, auch dann ist es nicht jeder Beziehung zur Wirklichkeit bar. Wenn auch seine Bestandteile in ihrer Verbindung miteinander sich nicht verwirklichen lassen, weil sie sich gegenseitig aufheben (vergleiche das Gedankending « viereckiger Kreis » oder « Chimäre », ein fabelhaftes Ungeheuer, vorn Löwe, in der Mitte Ziege, hinten Drache), so finden sie sich doch vereinzelt in der Wirklichkeit. — So können wir selbst das Gedankending, *den einzigen Gegenstand, dem wir das Sein erkennend geben*, nicht bilden, es sei denn in Anlehnung an das bewußtseinsjenseitige Reich. Auch hier bestätigt sich, daß die von uns unabhängige Außenwelt Maß und Norm unserer Erkenntnis ist.

δ) Der Verstand schreitet in der Erkenntnis seines Formalgegenstandes vom Allgemeinen zum Besondern voran. — Der Verstand erkennt auf Grund der konkreten Sinnesinhalte zunächst die akzidentellen Wesenheiten der Körperbestimmtheiten und dann erst die Wesenheit des substanziellen Trägers der Bestimmtheiten. Oder besser : er erkennt anfänglich beide zugleich, aber noch verschwommen, und die substanzielle Wesenheit durch die akzidentelle, ähnlich wie das Auge die Ausdehnung durch die Farbe wahrnimmt. Beide wirken nämlich zugleich auf ihn ein. Aber er kann sie noch nicht von einander unterscheiden.

[1] Weil also die Körperwesenheit *im Begriff* abstrahiert ist, wegen ihres Abstrahiertseins schon allgemeine Wesenheit genannt wird (noch ehe sie es ist), weil sie ferner als identisch gilt mit der Körperwesenheit *an sich*, sagt man : der Formalgegenstand unseres Verstandes ist die allgemeine Körperwesenheit.

Die Sinne erkennen zwar nur die konkreten *akzidentellen* Körperbestimmtheiten. Diese wirken also auch auf sie ein. Aber wie die Akzidenzien nicht *sein* können ohne ihren substanziellen Träger, der ihre formale-materielle Ursache ist, so können sie auch nicht *wirken* ohne denselben. Es wirkt also das ganze aus Substanz und Akzidenzien bestehende Einzelding auf die Sinne, wenn letztere davon auch nur die akzidentellen Bestimmtheiten erkennen. Der substanzielle Träger entgeht ihnen eben, wie ihnen auch die Wesenheit der Körperbestimmtheiten entgeht, obgleich auch diese Bestimmtheiten nicht wirken können und nicht sind ohne Wesenheit.

Infolgedessen sind es nicht nur die akzidentellen Bestimmtheiten, die Einlaß begehrend an der Pforte des Verstandes anpochen, sondern mit ihnen und durch sie auch die substanziellen Träger derselben. Und abstrahierend erkennt der Verstand die Wesenheit der einen und der andern.

Aber er erkennt diese Wesenheiten zuerst, ohne sie voneinander unterscheiden zu können, nur nach den *allgemeinsten Merkmalen* des Seienden, des Einen, dann, Akzidens und Substanz unterscheidend, nach den Merkmalen des Farbe-Ausdehnung-Körper-Lebewesen-Pflanze-Tier-Mensch-Seins usw.

Erst allmählich also wird aus dem dunklen und allgemeinen Begriff, und zwar mit Hilfe des induktiven und deduktiven Schlußverfahrens, ein klarer und je nachdem ein deutlicher Begriff. Kann der Verstand die erkannte Wesenheit noch nicht von andern Wesenheiten derselben allgemeinen oder weniger allgemeinen Gattung unterscheiden, erkennt er z. B. den Menschen noch als Lebe- oder Sinnes- und nicht als Vernunftwesen, so ist der Begriff ein dunkler oder allgemeiner. Erkennt er die Wesenheit so, daß er sie von den artverschiedenen Wesenheiten unterscheiden kann, dann ist der Begriff zum klaren, wenn auch noch nicht zum deutlichen geworden. Erst wenn er die Wesensmerkmale im einzelnen und in ihrer Gesamtheit erkennt, ist der Begriff ein deutlicher.

Es ist also ein vielfaches Verarbeiten, sozusagen ein ständiges Wenden und Drehen des Gegenstandes, ein Abstrahieren und Vergleichen, Trennen und Zusammenfügen, einfaches Erfassen, Urteilen und kompliziertes Schließen erforderlich, bis der Gegenstand in seinen wesentlichen Merkmalen auch nur einigermaßen klar und bestimmt von uns erkannt ist.

Um nur die abstrahierende Tätigkeit herauszugreifen, so ist es

nicht nur der tätige Verstand, der abstrahiert, indem er die eigentliche Erkenntnis vorbereitend die Vorstellungsbilder befähigt, dem erkennenden Verstand die intelligibelen Erkenntnisbilder einzuprägen (abstractio negativa intellectus agentis), sondern auch dieser selbst in verschiedener Weise. Einmal ist er mit dem tätigen Verstand abstrahierend tätig bei Bildung des Wesensbegriffes, indem er die Wesenheit erkennt, die individuierenden Merkmale sowohl einfach zurücklassend (abstractio negativa intellectus possibilis), als auch ausdrücklich miterfassend (abstractio positiva). Sodann abstrahiert er, wenn er den dunklen Begriff zum klaren und diesen zum deutlichen gestaltet, indem er bei Erfassung des einen Merkmales eines Gegenstandes die andern verschwommen miterkennt (abstractio oder praecisio imperfecta) und dann in der Erkenntnis fortschreitend die einzelnen Merkmale zusammen, aber scharf und bestimmt von einander unterschieden, erfaßt (abstractio oder praecisio perfecta). [1]

Die stets sich verändernde Subjektbezogenheit des Verstandesgegenstandes bei dieser komplizierten Verarbeitung und Gewinnung desselben springt in die Augen. Aber sie ist doch immer noch eine solche, daß sie keine Versubjektivierung des Gegenstandes begründet, die von uns nicht analysiert werden könnte.

b) Subjektbezogen ist der Gegenstand *der reflexen und der analogen Verstandeserkenntnis.* Alles, was mit dem Begriff des eigentümlichen Formalgegenstandes in Verbindung steht und von diesem konnotiert wird, wie die Erkenntnistätigkeit, das ausgeprägte und das eingeprägte Erkenntnisbild, das Erkenntnisvermögen (der Verstand selber), die eigene Seele ; auch das Vorstellungsbild und die Vorstellungskraft, sowie alle übrigen Sinne und deren Gegenstände, werden vom Verstand indirekt und reflex erkannt. Er wendet sich von seinem Formalgegenstand vermittelst eines neuen Aktes auf diese Seinsheiten zurück. Da der Formalgegenstand sie alle konnotativ enthält, bedarf der Verstand keiner neuen eingeprägten Erkenntnisbilder. Wohl aber muß er sie sich bei der reflexen Erkenntnis in neuen ausgeprägten Erkenntnisbildern vergegenwärtigen. Diejenigen Seinsheiten, die der Verstand von den eben aufgezählten unmittelbar selbst aufweist, erkennt er durch eigentliches (reflexione propria), die andern, die Seinsheiten

[1] Vergl. *Jos. Gredt,* Elementa I, n. 106, 3 ; 118 sqq. — Der Verstand ist also nicht nur bei der ersten Begriffsbildung, bei der einfachen Wahrnehmung, abstrahierend tätig, sondern auch beim Urteilen und Schließen.

der andern Vermögen, erkennt er durch uneigentliches Zurückdenken (reflexione impropria).

Die Seinsheiten, die in ihrer Seinsweise niederer stehen als der Formalgegenstand des Verstandes, werden bei diesem Zurückdenken in einer Weise erkannt, die vollkommener (immaterieller) ist, als ihr Sein, da sie eben durch das objektive Mittel der *abstrakten* Körperwesenheit (in specie excedente, in einem ihr Sein überragenden Erkenntnismittel) erreicht werden. Die Seinsheiten aber, die in der Immaterialität höher stehen, die geistige Seele und ihre geistigen Akzidenzien, werden aus demselben Grunde in einer Weise erkannt, die unvollkommener ist als sie selber : sie werden nur *analog* erkannt. Auch die andern unkörperlichen Seinsheiten, wie Gott, Geist usw., die unser Verstand auf andere Weise als durch Zurückdenken erfaßt, werden von uns nur in analoger Weise, d. h. nach Art des Formalgegenstandes, der abstrakten Körperwesenheit erkannt.

Der Begriff, den der Verstand bei der Erkenntnis dieser Gegenstände bildet, enthält jene Merkmale, die sie mit den körperlichen Wesenheiten gemeinsam haben, z. B. des Seienden, der Substanz, des Akzidens, des Prinzips, der Ursache, schließt aber alles aus, was diesen Merkmalen von den Körperwesenheiten als solchen anhaftet, wie die Stofflichkeit, die Ausdehnung, die Schwere. Er ist darum ein positiv-negativer Begriff, er stellt mehr dar, was der unkörperliche Gegenstand nicht ist, als was er ist. — Alle diese Seinsheiten, die reflex und analog erkannt werden, bilden den sekundären Verstandesgegenstand. Seine Subjektbezogenheit ist keine kleine, da der vom erkennenden Subjekt schon abhängige primäre Formalgegenstand Ausgangspunkt und Mittel seiner Erkenntnis ist.

c) Subjektbezogen sind die Gegenstände *der inneren Sinne*, der Einbildungskraft, des sinnlichen Gedächtnisses und des triebhaften Erkennens. Einmal, insofern diese ihren Gegenstand der Gegenwart nach hervorbringen. Dann aber sind sie auch dem Inhalt nach, weil durch die äußeren Sinne gewonnen, durch diese schon subjektbezogen. Die inneren Sinne nehmen die Körperbestimmtheiten wahr, die von den äußeren Sinnen erkannt werden. Was von letzteren nicht erkannt wird, wird auch von ersteren nicht vorgestellt. Die äußeren Sinne nehmen je eine andere Körperbestimmtheit auf, das Auge die Farbe, das Ohr den Ton : die inneren Sinne stellen die Bestimmtheiten ebenfalls einzeln dar. Auf den Gemeinsinn gestützt, können sie sie aber auch vereinigen, den Gegenstand nach seinen verschiedenen äußeren

Merkmalen zusammengefaßt wahrnehmen. Der Gemeinsinn erkennt nämlich die Tätigkeiten und damit auch die Gegenstände der äußeren Sinne. Wie kann man sich nun dieses Hand-in-Hand-gehen der äußeren und der inneren Sinne in etwa vorstellen ?

Innere und äußere Sinne und auch der Verstand sind Werkzeuge ein- und desselben Erkenntnisträgers, des Menschen. Sie sind zwar real voneinander verschieden. Aber sie wurzeln doch alle in demselben substanziellen Prinzip. Sie selber sind principia accidentalia, jedes Erkenntnisvermögen ist principium quo operationis, nicht principium quod, wie der substanzielle Träger. Infolgedessen betätigen sie sich nicht selbständig und unabhängig voneinander, sondern der Mensch selber ist es, der sich ihrer bedient.

Ist darum das eine Erkenntnisvermögen in Tätigkeit, wirkt auf die äußeren Sinne ein Gegenstand ein, dann betätigen sich normalerweise (zufällige Störungen abgerechnet) auch die inneren Sinne (und der Verstand), und doch jeder in seiner Weise. Bei den Sinnen kommt hinzu, daß sie nicht nur miteinander und mit dem Verstand in derselben *Seele* als in ihrem principium quo substantiale wurzeln (für den Verstand ist die geistige Seele principium substantiale quod), sondern auch gemeinsam an den *Leib*, näherhin an das Gehirn gebunden sind. Gerade sie setzen den *leiblich-seelischen* Träger als ihr principium substantiale quod voraus. Und zwar ist nicht nur das Organ der inneren Sinne im Gehirn, auch die Tätigkeit der äußeren Sinne, die Empfindung, wird für gewöhnlich durch die Nervenfasern vom peripherischen Organ zum Gehirn geleitet. Damit ist für die gemeinsame Betätigung der Erkenntnisvermögen auch die körperliche Grundlage gegeben.

Wenn nur die äußeren Sinne tätig sind, d. h. ein physischer Gegenstand (eine physische Körperbestimmtheit) auf sie einwirkt, so ist der Terminus dieser Tätigkeit der physische Gegenstand. Zugleich ist derselbe in intentionaler Weise im Erkenntnisträger. Damit ist aber die Wirksamkeit des äußern Gegenstandes nicht abgeschlossen. Weil er Terminus der Empfindung und zugleich intentionaliter im äußern Sinn (in dem ihm eingeprägten Erkenntnisbild und im Akt) ist, ist die Tätigkeit der äußern Sinne ihrerseits Ursache des In-Tätigkeit-Tretens des den äußeren Sinnen zunächst sich anschließenden innern Sinnes, des Gemeinsinnes, der seinerseits wiederum eben diese Empfindung mit ihrem Gegenstand zum Terminus hat. Auf diese Weise geht die Wirksamkeit des physischen Gegenstandes weiter und pflanzt sich vermittelst des Gemeinsinnes auf die andern inneren

Sinne fort, die ihn so und das an ihm wahrnehmen, wie es und was ihrer Natur und Bestimmung entspricht.

Die Fortpflanzung der Wirkung vollzieht sich, wie sie sich bei den äußeren Sinnen schon zeigt, in doppelter Weise : physisch im betreffenden Organ, psychisch in den entsprechenden Erkenntnisvermögen : die einzelnen Organe werden auf Grund des oben angedeuteten physischen Vorganges in den Nervenfasern, die die peripherischen Organe und das Gehirn miteinander verbinden, physiologisch und chemisch verändert. Und zugleich mit dieser physischen Veränderung und durch sie vollzieht sich die psychische Determination des betreffenden Erkenntnisvermögens : es entsteht in ihm das eingeprägte Erkenntnisbild des zu erkennenden Gegenstandes.

Indessen, die Gegenstände der inneren Sinne stehen denen der äußeren, was Unmittelbarkeit, Lebhaftigkeit und Aufdringlichkeit angeht, bei weitem nach. Und meistens weisen sie auch nicht alle Merkmale auf, die an den Gegenständen der äußeren Sinne erfaßt worden sind. Je größer die Zeitdauer ist, die zwischen der Anschauung des Gegenstandes durch die äußeren Sinne und der wieder erweckten Vorstellung liegt, um so größer ist die Schwierigkeit, die einst aufgefaßten Merkmale lückenlos sich zu vergegenwärtigen.

Die Erklärung für diese Tatsachen ist nicht schwer. Die inneren Sinne besitzen nicht dieselbe Aufnahmefähigkeit, wie die äußeren Sinne, weil ihre Aufgabe nicht dieselbe ist. Die äußeren Sinne stehen mit der Außenwelt in unmittelbarer Berührung, sie sollen von den physisch vor ihnen liegenden Gegenständen erfassen, was sie erfassen können und so das solide Fundament für alle andern Erkenntnisse bilden. Die inneren Sinne dagegen haben den Zweck, die Gegenstände in ihrer physischen *Abwesenheit* zu vergegenwärtigen. Dazu genügt die Aufnahmefähigkeit, die ihnen eigen ist. In den meisten Fällen können ja die äußeren Sinne verbessernd und ergänzend eintreten. Wenn ihnen somit auch manches von dem entgeht, was die äußeren Sinne erfassen, so sind doch auch sie, wie alle unsere Erkenntnisvermögen ihrer Natur nach auf die Wahrheit angelegt. Auch hier gilt : wer nicht alles erkennt, braucht deshalb das, was er erkennt, nicht falsch zu erkennen.

Die Einbildungskraft oder die Phantasie hat dazu noch die Fähigkeit, die Gegenstände, die ihr durch die anderen Sinne zugehen, in der Weise zu verändern, daß sie Zusammengehöriges trennt, Nichtzusammengehöriges vereinigt. Sie fügt, sei es willkürlich — beim

willensbegabten Menschen, unter Leitung des Verstandes — sei es zwangsmäßig (z. B. bei Irrsinn, in der Leidenschaft) dem Gegenstand der äußeren Sinne Merkmale hinzu, die er nicht besitzt, läßt andere aus, die er in Wirklichkeit hat, und schafft sich so ganz neue — subjektbezogene — Gegenstände.

Daß in dieser Fähigkeit zu kombinieren, sowie in der oben geschilderten Unvollkommenheit der inneren Sinne die Quelle der meisten Irrtümer liegt, denen das menschliche Erkennen, namentlich das Verstandesurteil unterworfen ist, ist freilich wahr. Der hl. Thomas nennt die Einbildungskraft an einer Stelle domina errorum. Bezeichnend ist ja schon der Name, den sie trägt.

Aber selbst, wenn sie dem Sinnesgegenstand unwillkürlich Merkmale andichtet, die er nicht hat, offenbart sie noch ihre Wahrheitstreue, ihr Bestreben, die Dinge so darzustellen, wie sie ihr gewöhnlich entgegengetreten sind (auch sie ist ihrer Natur nach auf die Wahrheit angelegt, der Irrtum, der ihr zustößt, ist nur zufällig) : weil die äußeren Sinne an einem Stück Zucker z. B. das Weiße, Rauhe, Würfelförmige und Süße wiederholt wahrgenommen haben, fügt die Einbildungskraft auf Gemeinsinn und sinnliches Gedächtnis sich stützend, jedem ähnlichen Gegenstand, der weiß, rauh und würfelförmig aussieht, gleich das Merkmal des Süßen hinzu. Und die Vorstellung und das Urteil sind fertig : das ist Zucker.

In derselben Fähigkeit findet auch die Tatsache ihre Erklärung, daß die Menschen je nach der Verschiedenheit ihrer Naturanlagen, ihrer Lebenserfahrung, Bildung oder auch je nach der augenblicklichen Einstellung, Stimmung und dergl. einen gemeinsam erlebten Tatbestand oder überhaupt ein- und denselben Sachverhalt ganz verschieden, also je nach der jeweiligen Subjektbezogenheit, erkennen und darstellen. Sehr oft ist es ja nicht die objektive Einsicht in die Dinge, die unseren Urteilen zugrunde liegt. Wir alle sind und bleiben unser Leben lang von der Phantasie abhängig, viele Menschen haben eine besonders lebhafte Phantasie. Und die eben angeführten subjektiven und emotionalen Faktoren begünstigen nur allzusehr ihre Tätigkeit.

So ist die *Relativität* vieler unserer Erkenntnisse eine sicher nicht zu leugnende Tatsache. Der Mensch ist vielfachen Irrtümern unterworfen, oft erkennt er die Tatsachen nur halb und verlegt sich dann aufs Konstruieren. Aber auch schon *der* Umstand beweist die Relativität unserer Erkenntnisse, daß wir als potenzielle, an die

Materie gebundene Wesen auch im Erkennen und Wissen von der Potenz zum Akt schreiten, *Fortschritte* in ihnen machen.

Aber wir haben wiederum die Fähigkeit zu erkennen, was relativ, subjektive Beigabe, Irrtum und was objektive Tatsache und Wahrheit ist. Und wenn auch der einzelne Mensch nicht in allen Umständen diese Fähigkeit betätigen kann oder mag (weil ihn die augenblickliche Verfassung daran hindert), so kann er es doch in veränderter Lage, solange er überhaupt normalen Geistes ist, oder andere können es für ihn. Hätten die Menschen als solche diese Fähigkeit nicht, dann freilich wären sie dem vollständigen Relativismus und dem Irrtum unentrinnbar ausgeliefert.

Die inneren Sinne sind, wie oben gesagt, bereits an ein körperliches Organ, an das Gehirn, gebunden. Darum beeinflußt auch dieses, sein Wohl- oder Übelbefinden, die Erkenntnis ihres Gegenstandes. Ist das Gehirn ermüdet, unterernährt, verletzt oder sonstwie affiziert, so ist auch gleich der Gegenstand der inneren Sinne entsprechend subjektbezogen. Seine Erkenntnis ist dann eine mehr oder weniger vollständige und genaue: die Beeinträchtigung offenbart sich wiederum auf der *quantitativen* Linie.

d) Am verwickeltsten gestaltet sich die Subjektbezogenheit bei den Gegenständen *der äußeren Sinne.* Hier spielt das Gebundensein des Sinnesvermögens an *das peripherische Organ* eine Hauptrolle. Der Gegenstand der äußeren Sinne ist in besonderer Weise *organbezogen.* Der körperliche Gegenstand wirkt vermittels der einen Beschaffenheit auf diesen, vermittels der andern auf jenen Sinn, auf das Auge durch die Farbe, auf das Ohr durch den Ton. Und die Farbe vermag nicht auf das Ohr, der Ton nicht auf das Auge einzuwirken, weil die Organe nur die ihnen naturentsprechenden Reize aufnehmen können, für fremdartige Reize aber nicht empfänglich sind. [1] Die Substanz des körperlichen Gegenstandes vermag kein Sinn wahrzunehmen, auch nicht die Wesenheit der je ihm entsprechenden Körperbeschaffenheit. Diese offenbaren sich nur dem Verstand. So erfaßt jedes Sinnesvermögen vom körperlichen Ding, was ihm zusagt, unter Weglassung dessen, was ihm nicht entspricht. Und der jedem Sinn eigentümliche Gegenstand muß, wenn er wissenschaftlich bestimmt werden soll, dem Sinn (und dem Organ) entsprechend *zugeschnitten* werden, das heißt,

[1] Die sogenannten inadaequaten Reize sind, soweit es sich nicht um Trugwahrnehmungen handelt, stets von adaequaten Reizen begleitet bezw. werden in adaequate Reize umgesetzt.

es muß untersucht und festgestellt werden, was der Sinn *an sich* (er selber), was er nur *durch Hinzufügung* als Mitgegenstand, was er allein, was auch noch andere Sinne mit ihm wahrnehmen, was er unmittelbar, was er mittelbar erkennt. So ergibt sich eine vielfache Subjektbezogenheit. Und es ist nicht leicht, genau zu bestimmen, was der einzelne äußere Sinn formell in seinem physischen Ansicht wahrnimmt, welches sein unmittelbarer und ihm eigentümlicher Gegenstand ist.

Suchen wir uns abermals an einem konkreten Beispiel die mehrfache Subjektbezogenheit des Gegenstandes der äußeren Sinne zu veranschaulichen. [1] Gegeben sei das grüne Baumblatt als Gegenstand des Gesichtssinnes.

α) Das Auge sieht *die grüne Farbe* des Blattes und *seine Gestalt*. Die Substanz des Blattes, die Trägerin der Farbe ist, erkennt es nicht, auch nicht die Glätte seiner Oberfläche oder den bittern Geschmack, den es vielleicht hat. Aber auch das Wesen der grünen Farbe erkennt der Gesichtssinn nicht, er erreicht nur ein konkretes farbiges Ausgedehntes als dieses konkrete farbige Ausgedehnte. Man muß also unterscheiden zwischen dem *an sich Sinnfälligen* und dem *Sinnfälligen durch Hinzufügung*. Nur das erstere erkennt der äußere Sinn formell, nicht die andern Seinsheiten, die mit dem an sich Sinnfälligen noch verbunden sind. Diese sind nur Mitgegenstand, die in der *Wahrnehmung* dem *eigentlichen* Gegenstand hinzugefügt werden. Die Wahrnehmung (sogenannt im Gegensatz zur Empfindung, dem anschaulichen Erkennen des äußern Sinnes) umfaßt einen ganzen Komplex von Erkenntnissen. Den Kern bildet die Empfindung (des an sich Sinnfälligen), mit der vom Erkennenden andere Erkenntnisse, des Verstandes, der Einbildungskraft usw., verbunden werden. Das grüne Baumblatt ist also Gegenstand der Wahrnehmung, eigentlicher Gegenstand des Gesichtssinnes ist nur das farbige Ausgedehnte. Dieses wirkt auf den Gesichtssinn : erste Subjektbezogenheit.

β) Aber auch hier muß wieder unterschieden werden. Die Ausdehnung wird vom Auge nur vermittels der Farbe gesehen. Die Farbe ist das Primäre, Unmittelbare, die auch ausschließlich vom Gesichtssinn wahrgenommen wird, während die Ausdehnung auch vom Tastsinn erkannt wird (freilich auch von diesem nur durch dessen primären Gegenstand, den Widerstand). Sie ist also sekundärer, aber doch noch

[1] Vergl. zum Folgenden *Jos. Gredt*, Unsere Außenwelt und De cognitione sensuum externorum [2] (Romae 1924) an verschiedenen Stellen.

eigentlicher Gegenstand, sowohl des Gesichts- als auch des Tastsinnes: an sich sinnfällig. Die Farbe ist demnach das dem Gesichtssinn *eigentümliche Sinnfällige*, die Ausdehnung *das gemeinsam Sinnfällige*: weitere Subjektbezogenheit. Wie die Ausdehnung oder Größe gehören auch die mit ihr zusammenhängenden Seinsheiten, wie Gestalt, Lage, Bewegung, Ruhe, zu dem gemeinsam Sinnfälligen.

γ) Die grüne Farbe des Baumblattes verbreitet sich durch den Äther bis auf die Netzhaut des Auges, die Nervenendigungen des Organs des Gesichtssinnes. Die Gegenstände der äußeren Sinne wirken bekanntlich physisch auf das körperliche Sinneswerkzeug, dieses physisch, chemisch und physiologisch verändernd. Infolgedessen muß man bezüglich der äußeren Sinne einen zweifachen eigentlichen Gegenstand unterscheiden: *den Gegenstand drinnen* und *den Gegenstand draußen*. Der Gegenstand draußen ist in unserm Beispiel die grüne Farbe des Baumblattes oder genauer das ausgedehnte Grüne als physische Beschaffenheit der Baumblattoberfläche (des die Baumblattoberfläche unmittelbar berührenden Äthers). Der Gegenstand drinnen ist das ausgedehnte Grüne [1], das unmittelbar auf die Netzhaut einwirkt, die physische Beschaffenheit des die Netzhaut unmittelbar berührenden Äthers. [2] Entsprechend sind bei den andern äußeren Sinnen der Gegenstand drinnen: der Ton, der an der den Gehörsnerven unmittelbar berührenden Basilarmembrane schwingt, die auf die Nasenschleimhaut aufgenommenen geruchtragenden Teilchen (die auf die Nasenschleimhaut einwirkende Geruchsqualität dieser Teilchen), die im Speichel aufgelösten, in die Geschmacksbecherchen aufgenommenen und so bis zu den Endigungen des Geschmacksnerven vordringenden geschmacktragenden Substanzen (deren Geschmacksqualität), die Wärme und der Druck, die an jener Körperstelle aufgenommen sind, die unmittelbar die Endigungen des Temperatur- bezw. des Tastnerven berühren. Alle diese Beschaffenheiten können auch *innerorganischer* Gegenstand genannt werden, insofern sie ins Organ des betreffenden Sinnes, ins Auge, ins Ohr usw. aufgenommen sind *nicht als Beschaffenheiten des Nerven*, der Sitz des Sinnesvermögens ist, sondern als Beschaffenheiten des vom

[1] Sowohl das eigentümlich Sinnfällige (die Farbe) als auch das gemeinsam Sinnfällige (die Ausdehnung), läßt die Unterscheidung in den Gegenstand drinnen und den Gegenstand draußen zu.

[2] Die Farbe ist ursächlich genommen eine Beschaffenheit der Baumblattoberfläche. Formell genommen ist sie nach der Maxwellschen Lichtwellenlehre die Beschaffenheit der an der Baumblattoberfläche, an der Netzhaut und im Zwischenraum, schwingenden Ätherteilchen.

Sinnesnerven verschiedenen, diesen aber unmittelbar berührenden Substrates.

Das Auge sieht nun, um auf unser Beispiel zurückzukommen (entsprechendes gilt von den anderen äußeren Sinnen) unmittelbar und direkt den Gegenstand drinnen (ohne ihn als drinnen zu erkennen) : das ausgedehnte Grüne der Ätherteilchen an der Netzhaut und vermittelst dieses Gegenstandes den Gegenstand draußen. [1] Der Gegenstand drinnen ist das objektive Mittel oder Abbild des Gegenstandes draußen, durch das der äußere Sinn den Gegenstand draußen nicht genau so erkennt, wie er in sich ist, sondern so, wie er infolge seines Abstandes vom Gegenstand drinnen (vom Organ) verändert durch letzteren dargestellt ist : weitere Subjektbezogenheit. Die Farbe wird nämlich durch die Entfernung zwischen Baumblatt und Netzhaut verändert (sie zeigt sich verschwommen oder abgeblaßt) ; die Größe und Gestalt ändert sich je nach der Richtung, die das Auge zu ihr hat (nach dem Einfallswinkel). Andere Veränderungen werden teils außerhalb, teils innerhalb des Auges verursacht. Tonhöhe und Tonstärke einer klingenden Glocke erleiden durch den Abstand vom Ohr und die innere Einrichtung des Ohres Veränderungen usw. In diesen Veränderungen zeigt der Gegenstand drinnen den Gegenstand draußen. Dieser wird also vom äußern Sinn nur unvollkommen erkannt.

Es handelt sich demnach hier wieder um eine Erkenntnisvermittlung durch den unmittelbar erkannten Gegenstand. Wie die Ausdehnung (das gemeinsam Sinnfällige) durch den eigentümlichen Gegenstand, die Farbe, so wird der Gegenstand draußen (das ausgedehnte Farbige am Baumblatt) durch den Gegenstand drinnen (das ausgedehnte Farbige im Auge) erkannt. Beide, das gemeinsam Sinnfällige und der Gegenstand draußen, werden an sich erkannt, nicht durch Hinzufügung : ein- und derselbe Empfindungsakt, der das eigentümlich Sinnfällige, den Gegenstand drinnen, erkennt, erkennt auch das gemeinsam Sinnfällige und den Gegenstand draußen. Doch der Gegenstand draußen wird nicht wie das gemeinsam Sinnfällige in sich, sondern nur in seinem Abbild (dem Gegenstand drinnen) erkannt. Ohne sich als drinnen zu zeigen, zeigt der Gegenstand drinnen den

[1] Die Farbe im Zwischenraum wird nicht gesehen : die Entfernung in die Tiefe ist für den Gesichtssinn nur Gegenstand durch Hinzufügung. Die Farbe wird gesehen am Ausgangspunkt (am Baumblatt) und am Abschlußpunkt (an der Netzhaut) : am Abschlußpunkt unmittelbar, am Ausgangspunkt mittelbar, durch die Farbe an der Abschlußstelle.

Gegenstand draußen, freilich auch nicht als draußen.[1] Dagegen ist das eigentümlich Sinnfällige nicht das Abbild des gemeinsam Sinnfälligen. — Das Draußen als draußen und das Drinnen als drinnen sind eigentlich nicht Gegenstand der einfachen Empfindung (sonst müßte z. B. das Auge seinen Gegenstand umgekehrt sehen, so wie er auf der Netzhaut ist, und in seinen mikroskopischen Verhältnissen). Das Draußen als draußen ist Gegenstand (des äußern Sinnes) durch Hinzufügung, es wird in der Wahrnehmung durch die Vorstellung erkannt. Der Gegenstand drinnen als drinnen wird deutlich und ausdrücklich nur durch die wissenschaftliche Untersuchung festgestellt. In den meisten Fällen ist aber der Unterschied des Gegenstandes draußen von dem ihm entsprechenden Gegenstande drinnen nur ein geringer und genau feststellbarer. Beide sind dem Erkennen in naturgesetzmäßiger Abhängigkeit voneinander gegeben. Wir können darum für gewöhnlich mit Hilfe der äußeren Sinne mit Leichtigkeit auch eine richtige Erkenntnis der Dinge außer uns nach ihrem absoluten Ansich erlangen.

Daß durch die Unterscheidung des Gegenstandes der äußeren Sinne in den Gegenstand draußen und den Gegenstand drinnen viele Schwierigkeiten, die gegen die Bewußtseinsjenseitigkeit ihres Gegenstandes erhoben wurden, beseitigt sind, liegt auf der Hand. Wenn ich z. B. das Baumblatt in der Entfernung in grau-grüner Färbung sehe, während es in der Nähe gesehen ein intensives Grün hat, oder wenn mir von zwei Gegenständen, die gleich groß sind, der entferntere kleiner erscheint : ich sehe die Farbe so, die Größenverhältnisse so, wie sie auf der Netzhaut dargestellt sind. Nur dem Gegenstand drinnen ist das Auge genau angeglichen, und nur vom Gegenstand drinnen wird streng genommen auf Grund des Zeugnisses des äußern Sinnes die Bewußtseinsjenseitigkeit behauptet. Und nicht der äußere Sinn irrt, weil er eine andere Farbe sieht, als der Gegenstand (draußen) hat, die Gegenstände in anderer Größe sieht, als die ist, die ihnen wirklich zukommt, sondern die Einbildungskraft und der Verstand irren, die für den Gegenstand draußen halten, was Gegenstand drinnen ist, und die den Gegenstand drinnen nach außen verlegen und ihm mitunter Merkmale andichten, die er in Wirklichkeit draußen nicht hat.

[1] Der äußere Sinn erkennt einfach das ihm vorliegende ausgedehnte Farbige (den Gegenstand drinnen), in das der Gegenstand draußen miteingeht, ohne zu unterscheiden zwischen Gegenstand drinnen und Gegenstand draußen.

Durch den Unterschied zwischen Gegenstand drinnen und Gegenstand draußen ist den Veränderungen, die der Gegenstand sowohl auf dem Wege zum Organ als auch durch seine Aufnahme ins Organ erfährt, den negativen und privativen Irrtümern, die den äußern Sinn behaften (der naturgemäßen Beschränktheit des Organs und des Sinnesvermögens und dem zufälligen Mangel) Rechnung getragen. Alle diese Modelungen, die den Gegenstand draußen verändern, d. h. einen mehr oder weniger großen Unterschied zwischen dem Gegenstand draußen und dem Gegenstand drinnen verursachen, gehen, soweit sie nicht den Gegenstand draußen selber behaften [1], in den Gegenstand drinnen ein, sie bilden den Gegenstand drinnen.

Diesem aber ist der äußere Sinn genau angeglichen. Was darum von diesem endgültig erkannt wird, das liegt ihm objektiv vor, das ist bewußtseinsjenseitig und kein unentwirrbares Ineinander von Objektivem und Subjektivem, von Physischem und Psychischem, sondern die physische Beschaffenheit des die Endigungen des Sinnesnerven berührenden, auf diese einwirkenden Substrates. Die Modelungen, die der Gegenstand draußen erfährt, gehören demnach schlechthin dem Objektbereich an. Sie sind, soweit sie den Gegenstand draußen behaften, Objekt der Wahrnehmung, als Gegenstand drinnen aber Objekt der Empfindung. Darum liegt auch hier kein Grund vor, die Subjektbezogenheit des Gegenstandes im Sinne der Gegner aufzufassen.

Endlich darf man keineswegs vergessen, daß unsere Sinnesorgane nicht dazu bestimmt und deshalb nicht dafür eingerichtet sind, auch das, was ihnen endgültig vorliegt und auf sie unmittelbar einwirkt, in seiner restlosen Ganzheit zu erkennen. Unser Auge z. B. ist an sich weder physiologisch noch psychologisch imstande, alles das zu sehen, was es mit Hilfe des Miskroskopes wahrnimmt. Wenn man bedenkt, daß selbst der höchststehende geschaffene Geist nicht fähig ist, die Dinge so zu erkennen, wie sie allein vor Gottes alles durchdringendem und alles umfassenden Auge stehen, dann darf man sich nicht wundern, wenn unsere Sinne, die nicht nur nicht reiner, d. h. jeder Stofflichkeit *und* Möglichkeit barer Akt, sondern im Gegenteil wesenhaft an den Stoff, das körperliche Organ gebunden, unstofflich nur in gewisser

[1] Der im Wasser gebrochen erscheinende Stab z. B., das heißt dieses ausgedehnte Farbige, weist dieses Gebrochensein nicht nur auf der Netzhaut auf, sondern schon im Mittel, durch das hindurch das Licht von der Oberfläche des Wassers aus sich verbreitet. Das Gebrochensein gehört also schon dem Gegenstand draußen an.

Hinsicht sind, ihren Gegenstand in seiner Ganzheit nicht erreichen. Sie nehmen eben vom Gegenstande auf, was sie aufnehmen können. Alles andere entgeht ihnen. Auch hier gilt, wie ganz allgemein bei unsern Erkenntnisvermögen: abstrahentium non est mendacium.

Wir befinden uns mit unsern Erkenntnisvermögen ständig unbewußt in ähnlicher Lage, in der wir uns oft bewußter Weise befinden. Daß eine Schafherde oder ein Ährenfeld in der Ferne anders aussieht als in der Nähe, wissen wir. In der Nähe sehen wir jedes einzelne Schaf, jeden einzelnen Halm. In der Ferne können wir die einzelnen Schafe oder Halme nicht voneinander unterscheiden; wir sehen sie als ein verschwommenes Ganzes; wir können die Linie nicht erkennen, die das eine Tier vom andern, den einen Halm vom andern abgrenzt. Trotzdem sehen wir die Schafe, die Halme. Denn wenn wir sie nicht sähen, was sähen wir dann?

Wie es nun keinem Menschen einfiele zu behaupten, wir sähen die Schafe nicht, weil wir die Grenzlinien nicht mitwahrnehmen, so wäre es auch unsinnig zu behaupten, wir sähen eine Farbe, eine Fläche usw. nicht, weil wir ihre mikroskopische Struktur nicht sehen. Auch hier entgehen uns die Grenzlinien. Und dessen sind wir uns im gewöhnlichen Leben nicht bewußt.

Wenn wir uns dieses vor Augen halten, dann ist wiederum einer Reihe von Bedenken gegen den natürlichen Realismus ihre Berechtigung genommen. Unsere Sinne sind keine Mikroskope, sie erfüllen ihren Zweck am besten dadurch, daß sie so sind wie sie sind. Eine gewisse Beschränktheit gehört zu ihrer Natur. Das ist kein Mangel. Der Mangel, z. B. Kurzsichtigkeit der Augen, kann sich allerdings hinzugesellen. Wären unsere Sinne allzu scharf, dann könnten wir uns ihrer im täglichen Leben nicht bedienen. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß eine entsprechende Schärfung der Sinne nicht möglich und nicht nützlich wäre.

δ) Die Empfindungstätigkeit, der Akt der äußeren Sinne, kann nun nicht zustande kommen, es sei denn, daß der Empfindungsgegenstand, der Gegenstand drinnen [1], auf das vom Sinnesvermögen informierte

[1] Es braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß der Gegenstand drinnen, von dem hier bei Besprechung der äußeren Sinne die Rede ist, nicht identisch ist mit dem Gegenstand im Erkennenden, der oben genannt wurde. Der Gegenstand drinnen ist physischer Natur und der unmittelbare Terminus des Empfindungsaktes. Der Gegenstand im Erkennenden hat intentionale Seinsweise und ist ratio formalis qua omnis cognitionis, auch des auf den Gegenstand drinnen hinzielenden Empfindungsaktes.

Organ, näherhin auf die Endigungen des Sinnesnerven verändernd und verähnlichend einwirkt. Diese Veränderungen, die das *Sinnesorgan* selber erfährt (durch den endgültig einwirkenden Gegenstand), sind natürlich nicht identisch mit den Modelungen, die der *Gegenstand* bei seiner Aufnahme ins Organ von diesem erfährt [1], und von denen oben die Rede war. Letztere gehören, wie dargetan wurde, in den Objektbereich, sie gehen in den Gegenstand drinnen mitein. Durch erstere dagegen wird die Empfindung erst *vorbereitet*. Sie sind als Determination des *körperlichen Organs* immer noch physischer, physiologischer, chemischer Natur, haben aber eine psychische Determination des Sinnesvermögens, das eingeprägte Erkenntnisbild, zur Folge, und verursachen mit diesem und dem einheitlichen Prinzip von Organ und Vermögen den Empfindungsakt, der seinerseits den « innerorganischen » Gegenstand drinnen zum Zielpunkt hat. Durch die physische und psychische Determination hat dieser sich dem Sinn mitgeteilt.

Die physische Determination des Organs ist notwendig, weil das Sinnesvermögen an dieses wesentlich gebunden ist und anderseits die Körperbestimmtheit, der Gegenstand des äußern Sinnes, als physisches Seiendes zunächst physisch wirkt. [2] Daß aber der Sinn durch die *physische* Einwirkung ins Organ *psychisch* (vermittelst des eingeprägten Erkenntnisbildes) bestimmt wird, die Körperbestimmtheit selber und nicht ihre physische Determination im Organ zu erkennen, das ist, wie im zweiten Teil (b, β) dieser Abhandlung ausgeführt wurde, nicht nur dem Umstande zuzuschreiben, daß der äußere Sinn von Natur aus dazu bestimmt ist, den Gegenstand, *der die Empfindung verursacht*, zu erkennen, sondern auch dem Sinnesgegenstand selber, der, wenn er auch etwas Materielles ist, doch wie alle geschaffenen Seinsheiten die Verwirklichung einer göttlichen Idee ist. Alle Dinge, auch die stofflichen, haben gewissermaßen den Drang in sich, den Seinsgehalt, der ihnen aus der Urquelle des Seins zugeflossen ist, jedem mitzuteilen, der dafür empfänglich ist, das Licht auszustrahlen, das die göttliche Sonne in sie hineinfluten läßt. Und das geschaffene Erkennende ist ein solches Wesen, das fähig ist, die Seinsvollkommenheiten anderer Dinge sich anzueignen [3], die Strahlen aufzufangen, die

[1] Der Gegenstand des Gesichtssinnes z. B. wird beeinflußt durch die Linse im Auge, der Ton durch die schallverstärkende Einrichtung des Ohres.

[2] Das Wort « physisch » wird gebraucht im Gegensatz zu psychisch, intentional, gedanklich und metaphysisch. Aus dem Gegensatz ergibt sich leicht seine jeweilige Bedeutung.

[3] Vergl. S. Thomas De verit. 2, 2.

andere Lichter ihm entgegenwerfen. Es empfängt nicht nur wie alle Dinge unmittelbar und direkt Sein und Licht aus der göttlichen Quelle, sondern auch mittelbar und indirekt aus den aus der göttlichen Quelle gespeisten Behältern.

Man hat nun auf gegnerischer Seite im weitern Ausbau der Subjektbezogenheit des Gegenstandes der äußeren Sinne die Ansicht aufgestellt, daß eben diese Einwirkung und Veränderung (passivisch genommen), die das Ding der Außenwelt, d. h. eine irgendwie geartete, uns aber unbekannt bleibende Körperbeschaffenheit *im belebten Organ* verursacht, der formelle Gegenstand, der Terminus der Sinnesempfindung sei. Derselbe sei, weil Organ und Vermögen eine somatisch-psychische Einheit bildeten, « physisch-psychischer » Natur und könne als der innerorganische Gegenstand bezeichnet werden. Damit glaubt man der Immanenz der Erkenntnistätigkeit bei Anerkennung des Einflusses der Außenwelt gerecht geworden zu sein und sich den Unterschied zwischen Gegenstand drinnen und Gegenstand draußen in richtiger Weise zunutzen gemacht zu haben. [1]

In meinem oben erwähnten Aufsatz habe ich bereits von anderer Seite ausgehend zu dieser Auffassung Stellung genommen. Darum genüge es in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß den Feststellungen der Naturwissenschaften und der Erkenntniskritik die Annahme nicht entspricht, daß die passive, physische, nicht « physisch-psychische », Zuständlichkeit des Sinneswerkzeuges der unmittelbare Gegenstand der äußeren Sinne sei. Was vom Gegenstand *in actu primo im Organ bewirkt wird*, was nur Mittel und Werkzeug desselben bei der Informierung des Erkennenden ist, das kann unmöglich dessen Terminus in actu secundo sein. Die Immanenz der Erkenntnistätigkeit verlangt ein derartiges Hineinziehen des Gegenstandes in das Subjekt nicht. Auch wenn der Gegenstand physischer Natur ist, kann er doch Terminus eines psychischen *Erkenntnis*aktes sein. Übrigens ist der Sinnesakt nicht rein psychischer Natur. Denn er geht nicht aus der Psyche allein hervor, sondern aus dem aus körperlichem Organ und psychischem Vermögen zusammengesetzten Prinzip.

Diese Meinung mißversteht auch den innerorganischen Gegenstand, den Gegenstand drinnen, der nicht deshalb innerorganisch genannt wird, weil er die Beschaffenheit des Organes (z. B. der Netzhaut) wäre, sondern weil er als Beschaffenheit des auf die betreffenden Sinnesnerven einwirkenden Substrates mit diesem Substrat in das

[1] Siehe Literar. Beilage zur « Augsburger Postzeit. », Nr. 20 (16. Mai) 1921.

Organ (z. B. ins Auge), das außer den Nervenendigungen noch aus anderen Teilen besteht, aufgenommen ist.

Das ist freilich bei dieser Auffassung der Subjektbezogenheit des Gegenstandes erreicht, daß das Subjekt, das von der alten Philosophie so stiefmütterlich soll behandelt worden sein, in den Bereich des Objektiven hineingestellt ist, aber in einer Weise, daß der eigentliche Gegenstand aus diesem Bereich sozusagen verdrängt ist. Gewiß, die untermenschlichen Dinge haben ihren *vollen* Sinn erst *in ihrer Beziehung* zum erkennenden Menschen [1], insofern sie erst durch diesen und in ihm ihren letzten Daseinszweck, die gloria Dei externa formalis erreichen. [2] Sie haben aber auch schon einen wahren Sinn in sich, insofern sie das sind, was sie sein sollen, eine Wesenheit besitzen, die mit dem göttlichen, schöpferischen Verstand übereinstimmt. Aber auch um den Dingen ihren vollen Sinn zu wahren, ist es nicht nötig, sie in das erkennende menschliche Subjekt so hineinzuziehen, daß sie dadurch versubjektiviert werden : es genügt die Subjektbezogenheit, wie sie im Vorstehenden aufgewiesen worden ist. Diese läßt sich auch mit den gesicherten Ergebnissen der Physik und der Physiologie in Einklang bringen und entspricht den Forderungen einer gesunden Erkenntniskritik.

Nur skizzenhaft und unvollkommen ist die Subjektbezogenheit des Gegenstandes unserer Erkenntnisse in dieser Abhandlung dargestellt worden. Es ist keine geringe Arbeit, dieselbe bis in ihre letzten Wurzeln bloßzulegen und dem Objekt zu geben, was des Objektes, dem Subjekt zu geben, was des Subjektes ist. Da mag es viel einfacher sein, gleich von vornherein den Gegenstand psychischer oder physisch-psychischer Natur sein zu lassen. Wer aber unvoreingenommen und unverdrossen der Wahrheit nachspürt, der wird in der « naiven » Überzeugung befestigt werden, daß nicht « subjektbezogene », d. h. versubjektivierte, sondern trotz ihrer Subjektbezogenheit subjektunabhängige Dinge Gegenstand unserer Erkenntnisse sind.

Maria Laach, März 1925.

[1] Vergl. « Bened. Monatschrift », V. (1923) p. 400.
[2] Vergl. *Jos. Gredt,* Elementa Philosophiae II [3] n. 695, 3.

Züge zum Christusbilde beim hl. Thomas von Aquin.[1]

Von P. Dr. Matthias HALLFELL, Trier.

(Fortsetzung.)

Voluntates et Dei et hominum concordant in Christo (S. Thom. in Col. c. I, lect. 5).

III.

Vom hochseligen Papst Pius X. stammt das bedeutsame Wort: « Wer mit den Augen des *Glaubens* schaut, schaut mit den Augen *Gottes*. Er erkennt in der Welt die Führungen und Fügungen Gottes; er gewahrt nur *Eines* und aus diesem *Einen* begreift, in diesem *Einen* liest er alles. Das *Eine* ist die große Initiative Gottes, *der Kyrios Jesus Christus* » (Aus einer Ansprache vom 10. Mai 1910). Aus diesem Worte haben wir die Anregung geschöpft, um der großen Initiative Gottes, Christus Jesus, nachzugehen. Die *erste* Wegstrecke, die wir dabei zurücklegten, führte uns in das Gebiet der *Zielursächlichkeit*. Tief und nachhaltig war der Eindruck, den wir von dem daselbst aufgestellten Christusbild empfingen. Wir lasen die Bildunterschrift, die der hl. Thomas gesetzt: « *Christus omnium finis* » (De Potentia q. 3 a. 15). Mit Ergriffenheit hörten wir die Erklärung dazu. Wir möchten sie in den *einen* Satz zusammenfassen und sagen: « *Christozentrisch* » ! — so heißt das Merkmal, das die gesamte Schöpfung, insbesondere der Mensch von seiner Herkunft aus Gottes Hand mitbringt; « *christozentrisch* » ! — so muß wiederum das Merkmal heißen, das der Mensch dem eigenen Leben und damit der gesamten Schöpfung zu der Rückkehr zu Gott mitgibt.

Jeder, der mit der Metaphysik der Zielursächlichkeit in etwa vertraut ist, weiß, daß ihr Einfluß nicht an den Grenzen des eigenen Gebietes Halt macht, sondern über dieselben hinausgeht, um sich

[1] Fortsetzung vom Jahrgang 1925, Heft 1, pp. 25–48.

über den Bereich aller übrigen Ursächlichkeiten auszudehnen. Das, was bei ihr an erster Stelle steht, tritt auch bei den übrigen Ursächlichkeiten an die Spitze. Diese methodologische Erwägung ist wertvoll. Sie versetzt uns in die Lage, an dem Christusbilde Züge zu entdecken, die uns sonst verborgen bleiben würden. Weil der ewige Gottessohn in die Welt kam und Mensch wurde — nicht um an irgend einem Geschöpf seine Zielbestimmung zu erhalten — sondern um allem und jedem Zielbestimmung zu sein [1]; er also in dem Reiche der Zielursächlichkeit die gottgewollte Führerschaft inne hat, so muß er sie auch auf den Gebieten der übrigen Ursächlichkeiten besitzen.

Freudig wollen wir für diese Wahrheit Zeugnis ablegen, Christum in seiner überallhin reichenden Führerschaft bekennen. Um in diesem mühevollen Beginnen auszuharren, wollen wir uns mit demutsvollem Vertrauen immer wieder an sein Wort erinnern: « Ein jeder, der mich vor den Menschen bekennen wird, den will auch ich vor meinem Vater bekennen, der im Himmel ist » (Matth. 10, 32).

Christus Jesus in der Führerschaft der Formalursächlichkeit.

Einige *grundsätzliche* Erörterungen über die hier in Betracht kommende Formalursächlichkeit werden uns zu dem Standpunkte hinführen, von dem aus wir Christum, das Ur- und Vorbild alles Geschaffenen, inmitten einer Welt von Ab- und Nachbildungen seiner Selbst vor uns haben. — Die Formalursächlichkeit geleitet uns zunächst in die Ordnung *des Werdens und des Geschehens.* Sie ist und bleibt daselbst am Anfange, an der Spitze. Sie *eröffnet* die Reihe der Dinge, die nach ihr gebildet und gestaltet werden und die darum ihre Züge, das Merkmal der Ähnlichkeit und Übereinstimmung mit ihr an sich tragen. So oft auch von ihrer Vorbildlichkeit Gebrauch gemacht werden mag, eine Herabminderung oder Schwächung derselben tritt deshalb doch nicht ein. Das Maß ihres vorbildlich wirkenden Einflusses bleibt sich stets gleich.

Der Grund hierfür liegt nach dem hl. Thomas darin, daß die Formalursächlichkeit ihre *Geburts-* und *Heim*stätte im *schaffenden Verstande,* dem *bildenden Geiste* hat und darum selber, wie dieser, geistig ist. In ihrer geistigen Schönheit aufstrahlend zieht sie das Wohlgefallen *des Willens* auf sich. Seine *wohlwollende Liebe* entzündet

[1] Filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis (De Potentia q. 3 a. 15).

sich an ihr. So kommt es, daß er den Entschluß faßt, sie zum *Vorbild* zu nehmen und in Stoff und Werk *nachzubilden;* sie nach außen in Gestaltung und Erscheinung treten zu lassen und körper- und werkhafte Offenbarungen von ihr zu schaffen. — Schreitet nun der Wille wirklich zur Ausführung, so staunt man über den geschäftigen Einfluß, der von der Formalursächlichkeit überallhin ausgeht.

Sie übernimmt selber die so wichtige Aufgabe der *Final*ursächlichkeit, bekleidet sich mit den Abzeichen der *Ziel-* und Zweckursächlichkeit. Doch müssen wir mit dem hl. Thomas die Einschränkung machen, daß sie nicht *End*zweck (finis *intentionis*) sein will. Sie will nur deshalb im Werke erstehen, körperhaft in die Erscheinung treten, um *dienen, nützen, erfreuen* zu können. Sie will nur — um mit den Worten der Schule zu sprechen — « finis *operationis* » heißen.[1] Der Name ist gut gewählt, weil er die *Eigenheit* der Formalursache klar zum Ausdruck bringt und deren *Verschiedenheit* von den übrigen Ursächlichkeiten scharf hervortreten läßt. Um das mit Anlehnung an den hl. Thomas zu verdeutlichen, sagen wir: « Das *Material* zu einer Sache, sowie deren *verfertigender Hersteller* bestehen bereits *vorher;* sind in ihrem Eigensein *eher* und *früher* als die Sache selbst, die aus gegebenem Material auf dem Wege der Verfertigung erst hergestellt werden soll. Auch der *Endzweck* der Sache (finis intentionis) hat eine *Vor*existenz, aber nur eine *geistige,* nämlich im *beabsichtigenden Willen* des Herstellers, oder Verfertigers. Seine tatsächliche Erfüllung und Verwirklichung im Werke findet er erst später, d. h. nach vollständiger Fertigstellung der Sache. Bei der *Formal*ursächlichkeit aber trifft keines von beiden zu. Sie geht in ihrer Existenz weder vorauf, noch kommt sie nach, sondern tritt zugleich mit der fertiggestellten Sache ins Dasein, da diese ja erst durch sie (die Formalursache) Sein und Sosein erhält » — Cum per formam causatum esse habeat, esse eius simul est cum esse causati — (De Potentia q. 3 a. 16).

Daher kann sie sich auch nicht selbst zur Existenz verhelfen, ist vielmehr in diesem Stücke auf die Arbeitskraft und die Tüchtigkeit der *Wirk*ursache[2], sowie die Unterstützung der *Material*ursache an-

[1] Est enim aliquis finis intentionis praeter finem operationis, ut patet in domo aedificanda. Nam forma ejus est finis terminans operationem aedificatoris; non tamen ibi terminatur intentio ejus, sed ad ulteriorem finem, quae est habitatio: ut sic dicatur, quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio (De Potentia q. 3 a. 16).

[2] Res non producitur in esse per suam operationem, sed solum per operationem causae agentis (De Potentia q. 3 a. 18 ad 15).

gewiesen. Diese beiden brauchen sich ihrer nicht umsonst anzunehmen. Für ihre Dienstleistung werden sie fürstlich entlohnt. Durch den Einzug, den die Form in die ihr zugedachte *Materie* hält, erfährt diese eine *Neugestaltung* und *Aufbesserung.* Mit ihr zu *einer* Seinsgemeinschaft vereinigt, gibt sie sich der *Wirk*ursache zu eigen.[1]

Diese grundsätzlichen Erwägungen über die Stellung der Formalursache zu den übrigen Vertreterinnen der Ursächlichkeit gewinnen ein wohltuendes Licht von einem Einzelbeispiel her, dessen sich der hl. Augustinus schon bedient hat : « Der Künstler verfertigt ein Schatzkästlein. Zunächst hat er es bei sich *immer in der künstlerischen Idee und Vorstellung.* Denn wenn er das Kästchen nicht innerlich in der *vorbildenden Idee* hätte, wie könnte er es durch die Anfertigung hervorbringen ? Aber es ist nicht so in der vorbildlichen Idee, daß es das Kästchen selbst wäre, das man mit den Augen sieht. In der Idee ist es auf unsichtbare Weise, im Werke aber tritt es in sichtbarer Gestalt in die Erscheinung. Beachte : es ist im Werke geworden ; hat es vielleicht deshalb aufgehört, in der Idee fortzubestehen ? Wie das eine Kästchen im *Werke fertiggestellt* worden ist, so *dauert* das andere, das in der geistigen Idee seine Heimstätte hat, unbehindert *fort.* Das eine kann verfaulen, aber ein anderes kann aus und nach demjenigen, das in der vorbildlichen Idee noch vorhanden ist, wieder verfertigt werden. Darum ist es angebracht, zwischen dem im Werke und körperlichem Stoffe verfertigten Schatzkästchen und seinem in der Idee vorhandenen Vorbilde zu unterscheiden » (S. Aug. Tr. I. in Joan. 17).

Unter Ausnützung dieses auch dem Manne des Volkes zugänglichen Beispiels und ähnlicher der menschlichen Technik entnommener Vergleiche, gelingt es der Meisterschaft des hl. Thomas, im Christusbilde den überallhin dringenden Zug der *Vorbildlichkeit* aufzuzeigen. Wir nennen mit Absicht die *Vorbildlichkeit* Christi « *überallhin dringend* », einmal, weil sie das gesamte Wirken *Gottes* beherrscht und allen seinen Werken nach Maßgabe ihrer Seinsvollkommenheit das Merkmal der Christusförmigkeit aufprägt ; sodann, weil der *Christ* in Nachahmung Gottes — « so ahmet denn Gott nach » — (Eph. 5, 1) bei all seinem Tun und Lassen die Vorbildlichkeit Christi vor Augen haben und sich zum Ab- und Nachbild Christi machen soll. Damit ist der Doppelweg gezeichnet, den unsere Untersuchung nehmen wird.

[1] cf. *Hugon*, Curs. phil. vol. VI, pp. 131-134 : Causalitas formae exemplaris.

§ 1.

Christus Jesus, das Vorbild, oder Formalideal für die Werke Gottes.

1. Nach Joan. 8, 50 sagt der Herr von sich : « Ich suche nicht meine Ehre ; es ist einer, der sie sucht. » Es ist der Vater, der in allem und überall seinen eingebornen Sohn zur Geltung zu bringen sucht. Das erreicht er dadurch, daß er allen seinen Werken die Abbildlichkeit seines Sohnes ein- und aufprägt. So kommt es, daß alle geschaffenen Dinge in ihrer Weise *christusförmig* sind, nach dem Ausmaße ihrer Seinsvollkommenheit das Lob und die Ehre Christi verkünden, durch ihr Dasein und Sosein Christum verherrlichen und sprechen : Wir sind *nach* ihm, unserem Vorbilde, geschaffen. — Diese *christozentrische* Auffassung von der Schöpfung macht sich der hl. Thomas ausdrücklich zu eigen, wenn er sagt : « Wer über die Worte des Johannesevangeliums (Joan. 1, 3) — Omnia per ipsum facta sunt — etwas eingehender nachdenkt und tiefer nachsinnt, kann sich der Überzeugung nicht verschließen, daß der Evangelist im *eigentlichen* Sinne gesprochen habe. Man habe vergleichsweise vor Augen, wie beim Menschen Gebrauchs- und Kunstgegenstände entstehen. Wer etwas Derartiges herstellen will, hat vorher in seinem Geiste einen *Plan*, einen *Entwurf* dazu ausgedacht. An ihm hebt der Werdegang oder die Entstehungsgeschichte eines solchen Gegenstandes an, und ohne ihn kommt nicht einmal eine einfache Kiste zustande. Bei den Werken Gottes ist es nicht anders. An ihrem Anfang steht der aus Gottes Geist geborene Plan und Entwurf, durch den und nach dem sie ins Dasein gerufen wurden. Und dieser ruht in der ewigen Weisheit des Vaters, dem Worte, dem Sohne Gottes. Daher schreibt sich also die Notwendigkeit, daß Gott alles und jedes durch den Sohn vollbringt. Zum Herold dieser Wahrheit macht sich der hl. Augustinus in seinem Buche : *De Trinitate*. In ihm greift er das ewige Wort der Vaters als die *Schatzkammer*, die einen unerschöpflichen Reichtum an vorbildlichen Ideen und Werkformen birgt. Und darum muß wiederholt und immer wieder betont werden, daß der Vater alles durch ihn, den Sohn, wirkt » (In Joan. c. 1, lectio 1).

Die geschöpflichen Dinge sind Christo zugewandt. Diese Wahrheit ist für den hl. Thomas keine Nebensächlichkeit, keine Zierat, die ihm zur Ausschmückung seines Christusbildes gelegentlich willkommen ist. — Nein : sie ist ihm eine der festetsen Grundlagen, auf der er ganze Teile seines riesigen Lehrgebäudes aufrichtet, eine der Grundwahrheiten, von der aus weite Gebiete seiner Gedankenwelt ihr Licht erhalten,

klar und durchsichtig werden. Um den Rahmen unserer Darstellung nicht allzu weit auszudehnen, sei nur an das eine oder andere Beispiel erinnert: Dem menschlichen Verstande drängen sich nach dem Geständnisse des Aquinaten [1] große Bedenken und Schwierigkeiten auf, sobald er in das Wirken Gottes tiefer einzudringen sucht. *Vollzieht es sich mit Naturnotwendigkeit, oder steht an seinem Anfang und Beginn die absolute Freiheit Gottes?* — So fragt sich der grübelnde Verstand. Und wo findet et die Lösung? — In Christus Jesus! « Aus diesem *Einen* begreift er, in diesem *Einen* liest er alles » (Pius X.), weil in diesem Einen alles enthalten ist. Er ist ja die der Verwirklichung *vor*gehende und vorleuchtende, *Plan* und *Maß vor*haltende Formalursache aller Dinge. [2] Weil nun er, der *Eine*, das unveräußerliche Vorrecht hat, der persönliche, glanzvolle Ausdruck des Vaters, « das *Eben*bild des unsichtbaren Gottes » (Col. 1, 15) zu sein, so kann auch nur er allein *naturhaft*, d. h. durch *Geburt* aus dem Vater hervorgehen (De Potentia q. 2 a. 3). Alles andere aber geht von dem aus freier Güte gebendem und schenkendem *Willen* Gottes aus. Dieser ist seinerseits von der ewigen Weisheit *beraten* (De Veritate q. 23 a. 4). Und darum richtet sich Maß und Anteil der Güte und Seinsvollkommenheit, die er den geschöpflichen Dingen zu eigen geben will, nach dem in der ewigen Weisheit ruhenden Muster und Vorbild. [3] « Darum ist es sehr sinnvoll », sagt der heilige Lehrer, « daß die Kirche in ihrem Glaubensbekenntnisse den allmächtigen Gott nicht bloß « Schöpfer », sondern auch « Hersteller, Verfertiger » (factorem) aller Dinge nennt. Denn der Ausdruck « herstellen, verfertigen » wird vorzugsweise vom Handwerker oder Künstler gebraucht, der mit überlegtem *Willen* arbeitet. Und weiterhin: ein solcher Mann hat vor sich ein in seinem Geiste ausgedachtes Modell, das für die Gestaltung der Arbeit, für die Form des Werkes maßgebend ist. Das normgebende Modell ist seinem geistigen Inhalte nach ein wirkliches, wenn auch *inneres Wort* des Meisters. Bei Gott aber ist das innerlich gesprochene « *Wort* » der Sohn. Und darum bekennt der katholische Glaube vom Sohne, « daß alles durch ihn gemacht worden ist » (Opusc. I c. 95).

Ein noch größerer Triumph ist der Auffassung des hl. Thomas über die Christusförmigkeit der kreatürlichen Dinge beschieden, sobald

[1] De Potentia q. 3 a. 15; de Veritate q. 23 a. 4; C. G. II c. 23.

[2] In ipso autem Filio Dei omnia existunt, sicut in primordiali et praeoperativa causa (in Rom. c. 8, lectio 6).

[3] Ideo talia sunt cuncta qualia Deus *voluit;* Filius autem talis est qualis est Deus (De Potentia q. 2 a. 3).

sie in Zusammenhang mit der Menschwerdung des Ewigen Wortes gebracht wird. « Es ist für jedermann wichtig », sagt unser großer Führer in seinem gedankentiefen Werkchen: De rationibus fidei (Opusc. II c. 5), « daß er über das Geheimnis der Menschwerdung unterrichtet sei. Eine würdige Auffassung von ihm gewinnst du am leichtesten auf dem Wege folgender Erwägung: Jeder, der bei seiner Arbeit mit Sinn und Verstand, Überlegung und Umsicht vorangeht, arbeitet nach einem vorher im Geiste ausgedachten Plane, den man mit Fug und Recht eine « Schöpfung », eine « Prägung », ein « Wort » des Geistes nennen kann. Am augenscheinlichsten kannst du das bei einem Architekten, aber weiterhin auch bei jedem Handwerker und Künstler beobachten, der nach einer vorher im Geiste ausgedachten und fertiggestellten Vorlage ein Werk nach außen im Stoffe erstehen läßt. Der eingeborne Sohn Gottes ist aber das *ewige Wort* Gottes. Und darum ist es ganz folgerichtig, gläubig zu bekennen, daß Gott alles durch seinen Sohn geschaffen habe. Es ist nun in der Natur der Sache begründet und die tagtägliche Erfahrung bestätigt es: ein Gegenstand, der die frühere Gediegenheit und Festigkeit, Vollkommenheit und Brauchbarkeit eingebüßt hat und infolgedessen reparaturbedürftig geworden ist, kann doch nur dann wieder hergestellt werden, wenn die *nämlichen* Ursachen in Tätigkeit treten, die *erstmalig* an ihm gearbeitet haben. Ein Beispiel hast du an einem eingestürzten oder baufälligen *Hause*. Soll es wieder hergestellt oder ausgebessert werden, so muß man auf den ursprünglichen Bau*plan* zurückgreifen. » [1] Die Anwendung ergibt sich damit von selbst: Gott hatte die Welt durch *seinen Sohn* ins Dasein gerufen. « Da war es höchst angemessen, daß er *seinen Sohn* Mensch werden ließ, um sie wieder aus ihrem Falle zu erheben. »

2. Wir dürfen von vornherein erwarten, daß die Christusförmigkeit beim *vollkommensten* Vertreter der sichtbaren Schöpfung, dem *Menschen*, am deutlichsten in die Erscheinung tritt. Doch wollen wir uns nach Vorgang des hl. Thomas mit diesem Argumentum praesumptionis nicht zufrieden geben. Es drängt, Christi Ur- und Vorbildlichkeit in ihrer Einstellung und ihrem Einflusse auf die Gestaltung

[1] Unaquaeque autem res per eadem fit et reparatur: si enim domus collapsa sit, per formam artis reparatur, per quam a principio condita fuit (Opusc. II, c. 5). — Denselben Gedanken verwertet der hochselige Papst Leo XIII in seinem programmatischen Rundschreiben: *Annum ingressi sumus* vom 19. März 1902, indem er sagt: « Soll eine Sache aus ihrer Zerrüttung befreit und hergestellt werden, so muß sie wieder mit dem Einflusse jener Ursachen in Zusammenhang gebracht werden, die ihr ursprünglich Dasein und Bestand gaben. »

des Menschenwesens eigens für sich zu betrachten. Dabei stützen wir uns auf eine Beweisführung, die auf unerschütterlichen Grundlagen ruht und darum stark genug ist, gewichtige Folgerungen zu tragen. Andererseits wollen wir uns aber auch der *Maßhaltung* unseres bewährten Führers befleißigen, damit wir in dem Stücke der Christusförmigkeit nicht zu weit gehen und übertreiben. Dieser Gefahr sind nach einer Bemerkung des hl. Thomas jene unterlegen, die das Menschenwesen zu einer *ausschließlichen Ab- und Nachbildung des Sohnes* gemacht haben. Das will der heilige Lehrer aus folgenden Erwägungen heraus vermieden wissen : Der hl. Augustinus, so sagt er, hat bereits darauf aufmerksam gemacht, daß der Sohn *wesensgleich* mit dem Vater sei ; wenn man nun den Menschen nach dem Bilde und Gleichnisse der *Sohnes* geschaffen sein läßt, so muß man weitergehen und sagen, daß er auch nach dem Bilde und Gleichnisse des *Vaters* geschaffen sei. Ferner : Wenn der Mensch in seiner Seinsvollkommenheit ausschließlich ein Abbild des Sohnes sein soll, so ist nicht zu verstehen, warum die Heilige Schrift in der Person des Vaters sagt : « Lasset uns den Menschen nach *unserm* Bilde und Gleichnisse machen », wo sie doch sagen müßte : .... « nach *deinem* Bilde und Gleichnisse ! » — Die Wahrheit ist also die, daß der *dreieinige* Gott den Menschen nach « *seinem*, d. h. dem Bilde der ganzen *Dreifaltigkeit* gemacht hat » (I q. 93 a. 5 ad 4). [1]

Will der hl. Thomas damit das Christusbild aus seiner zentralen Stellung der Ur- und Vorbildlichkeit verdrängen ? Im Gegenteil, er will es in dieser seiner Stellung befestigen durch den Hinweis auf den Grund, warum die göttliche Natur und Vollkommenheit, unbeschadet ihrer Einheit und Gemeinsamkeit, in den beiden andern Personen *gerade in dem Sohne* das Merkmal der Vorbildlichkeit für uns Menschen hat und uns Menschenkinder in eine besondere Zugehörigkeit zum Gottessohne bringt. Der Grund ist die dem Sohne eigentümliche Art und Weise, *Inhaber* und *Besitzer* der göttlichen Natur und göttlichen Vollkommenheiten zu sein. Er ist es durch die *Entgegennahme* derselben vom Vater her. [2] Diese Eigentümlichkeit wird vom hl. Thomas mit unnachahmlicher Kürze und überraschender Klarheit verzeichnet, wenn er sagt : « *accipere dicitur* esse Filii Dei » (I q. 23 a. 3 ad 2) : Es

[1] De Veritate q. 10 a. 3 und 7.

[2] Eadem est essentia et dignitas Patris et Filii ; sed in Patre est secundum relationem *dantis*, in Filio est secundum relationem *accipientis* (I q. 42 a. 4 ad 2 ; De Potentia, q. 3 a. 15 ad 17).

ist Gottessohnes-Eigenschaft, nichts durch sich selbst, sondern alles auf dem Wege der Anteil- und Entgegennahme zu besitzen. Gerade in dieser Eigenschaft erkennen wir die Ur- und Vorbildlichkeit, die aus dem Christusbild aus- und in den Menschen einstrahlt und ihn nach dem Ausmaße seiner Vollkommenheit zur Gleichförmigkeit und Ebenbildlichkeit mit Christus, dem Sohne Gottes erhebt. « Weil der Sohn mit allen Geschöpfen das Merkmal teilt, *alles vom Vater zu erhalten*, wird er der Erstgeborne vor aller Schöpfung (Col. 1, 15) genannt. » — Secundum quod Filio cum omnibus creaturis commune est *a Patre accipere*, dicitur primogenitus omnis creaturae (Col. 1, 15).[1] Und darum leitet er die Übereinstimmung und Ähnlichkeit mit sich in alle Dinge, in hervorragender Weise aber in den *Menschen* hinein.

So über Christus Jesus, die große Initiative Gottes in der Welt der Formalursächlichkeit denken, heißt « *gut und angemessen* über den Herrn denken » (S. Chrys. Hom. 27). Denn es heißt ja, so über Christus denken, wie Gott über ihn denkt. In dieser geistigen Einstellung sind wir genügend vorbereitet, die Vorbildlichkeit Christi für den Menschen in ihrer *Gesamtheit* und in drei besondern *Einzelzügen* auf uns wirken zu lassen.

3. Mit dem hl. Thomas bekennen wir uns zu dem Grundsatze : « Was an Vollkommenheit, Erhabenheit und Würde in irgend einer Ordnung die *Höchstvollendung* hat und darum an *erster* Stelle steht, ist in allen spätern Vertretern derselben Ordnung *vorbildlich* tätig und findet sich nach dem Ausmaß deren Seinsvollkommenheit *abbildlich* in ihnen wieder. »[2] Er bewährt sich auf allen Gebieten. Wohl seine glänzendste Bestätigung aber findet er in der Ordnung der *Sohn-* oder *Kindschaft*.

In diesem Zusammenhange dürfen wir ein Wort des Kirchenschriftstellers Tertullian (De Poenitentia c. 8) auf unsern Gegenstand anwenden und sagen : Nemo tam filius quam Christus — Niemand ist so sehr, in dem Maße *Sohn* als Christus. Ihm ist ja das Sohnesgut der *göttlichen* Natur von Ewigkeit her eigen. « Was er war, das blieb er », so beten wir in einer Antiphon der Weihnachtsliturgie ; — er blieb Gottessohn. « Was er nicht war, das wurde er durch die Annahme der menschlichen Natur » ; — er wurde Menschensohn durch die Geburt aus Maria der Jungfrau und damit erhielt er unwiderruflich auch

[1] De Veritate, q. 29 a. 4.

[2] In quolibet genere, quod est perfectissimum, est exemplar et mensura omnium, quae sunt illius generis (C. G. III c. 24) ; De Veritate, q. 23 a. 7.

noch das geschaffene Sohnesgut der *menschlichen Natur* in ihrer größtmöglichen Ausstattung und Vollendung zu eigen. Keine menschliche Feder ist imstande, es geziemend zu beschreiben, oder auch nur — wenn man sich so ausdrücken darf — das Inventar seiner Teilstücke, aus denen es sich zusammensetzt, aufzunehmen und restlos zu verzeichnen. Darum müssen wir uns damit zufrieden geben, die Richtungen anzugeben, in denen diese Aufnahme vorgenommen werden müßte.

Die erste führt uns zum *Natur*gute der *Menschheit* Christi, das sich auf das Gebiet des *Leibes* und der *Seele* Christi verteilt. Von der *Seele* Christi aber bekennen wir mit dem hl. Thomas, « daß sie in der Ordnung des Geschaffenen an Würde und Erhabenheit, Vollendung und Vollkommenheit allem vorangeht. »[1] In ihrer Hinordnung zum Leibe Christi nimmt sie die Stellung der *Wesensform* ein, die sich ihm zu eigen gibt und ihn dadurch zur Seins- und Lebensgemeinschaft mit sich erhebt, mit Wohlgestalt und Anmut ausstattet und zu einer ihr durchaus würdigen und angemessenen Wohnstätte herrichtet (De Anima a. 1 ad 5). Im 44. Psalm, der nach dem Apostel Paulus (Hebr. 1, 8-9) messianisch ist, heißt es von der äußeren Erscheinung Christi : « Schön an Gestalt bist du vor den Menschenkindern, Anmut ist ausgegossen über deine Lippen. » Durch seinen trefflichen Kommentar zu dieser Stelle überzeugt uns der hl. Thomas, daß die Menschheit Christi auch nach ihrer *äußeren Gestalt und Erscheinungsform* die Edelfrucht am Menschheitsbaume und darum nach dem weisheitsvollen Willen Gottes für alle vorausgegangenen und nachfolgenden Geschlechter Vorbild und Ideal ist.

Wir können nicht groß genug von diesem *Natur*gut der Menschheit Christi denken. Und dennoch müssen wir unsern Leitgedanken : Nemo tam filius quam Christus — nach einer *zweiten* Richtung hin ausdeuten. Das überreiche Sohnesgut, das Christus in seiner mit allen natürlichen Vollkommenheiten ausgestatteten Menschheit besaß, war ihm mit der *übernatürlichen* Zielbestimmung zum *Glorien-* oder Seligkeitsgute zu eigen gegeben worden. Die Vatersorge Gottes, von der es heißt, daß sie ganz und gar darin aufgehe, die Menschen für den beseligenden Genuß Gottes zu bereiten, wendete sich naturgemäß in erster Linie dem menschgewordenen Gottessohne zu.[2] Und darum

[1] Nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior (De Veritate q. 27 a. 1 ad 6).

[2] Ad hoc ordinatur tota cura, quam habet Deus de homine, ut mens eius praeparetur ad divinam fruitionem (C. G. III c. 130).

bereitete sie ihn so, daß er bei seinem Eintritt ins menschliche Dasein augenblicklich und unwiderruflich das übernatürliche Seligkeitsgut in dem ganzen Ausmaße seiner kreatürlichen Mitteilbarkeit zu eigen erhielt und damit die unübersehbare Reihe aller jener eröffnete, die je selig geworden sind und je werden selig werden (De Veritate q. 20 ; Opusc. 53 c. 3). Gewiß ist das unermeßliche Seligkeitsgut Christi : Christi *Eigengut.* Aber ohne aufzuhören, zu sein und zu bleiben, was es ist, wird es doch auch *Gemein-* und *Gesellschaftsgut* für das ganze Geschlecht. Denn, wenn irgendwo, so tritt hier das große Arbeitsgesetz Gottes in Kraft : « In quolibet genere, quod est perfectissimum, est exemplar et mensura omnium, quae sunt illius generis » (C. G. III c. 24). Und so ist denn Christus in dem Geheimnisse seiner geschöpflichen Seligkeit für Gott das *Muster-* und *Vorbild,* das er in den einzelnen Seligen *ab-* und *nachbildlich* immer wieder hervorbringt. « Denn, die er vorher erkannte, hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines (*seligen*) Sohnes gleichförmig zu werden, daß er der Erstgeborne unter vielen (*seligen*) Brüdern sei » (Rom. 8, 29). [1]

Nach dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift sind wir gut beraten, uns das übernatürliche Seligkeitsgut unter dem Bilde einer « *Erbschaft* » vorzustellen, durch die wir Gott selbst zum Besitz und Anteil erhalten (Eph. 1, 14 ; Col. 3, 24 ; Hebr. 9, 15). Heißen doch auch die mit dem Seligkeitsgut Beglückten « Erben Gottes und Miterben Christi » (Rom. 8, 17). Die Besitznahme des Erbschaftsgutes setzt aber die *Hinordnung* und *Berechtigung* zu ihm voraus. Sie wird durch die Verleihung des Gutes der übernatürlichen Gottessohn- oder Gotteskindschaft, oder des *Gnaden*gutes, erteilt. Darüber spricht sich der hl. Thomas mit aller Deutlichkeit aus : « Gott kann das Gloriengut niemanden zugewandt wissen wollen, der dessen nicht würdig ist. Aber nichts von all dem, was der Mensch von Natur aus ist oder werden kann, kann ihn dessen wert machen, da es ja *übernatürlich* und Gott allein *naturhaft* eigen ist. [2] Darum muß jeder, der in der menschlichen Natur Dasein und Leben hat und zum seligen Leben Gottes selbst zugelassen werden soll, aus seinem Mißverhältnis zu dieser Zielbestimmung herausgehoben und befreit werden. Er muß

[1] S. Thomas in Rom. c. 8, lectio 6 ; III q. 24 a. 3 ; Opusc. I c. 224 ; Opusc. 53 c. 3.

[2] Vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens (De Veritate, q. 27 a. 2).

durch den Aufstieg zu einer *übernatürlichen Seins*vollkommenheit in die Hinordnung zu der Zielbestimmung des seligen Lebens Gottes hineingestellt werden, so daß er seinerseits der Seligkeit Gottes wert und würdig ist ; sie aber ihrerseits ihm gebührt. Das geschieht durch den Empfang der *heiligmachenden Gnade*, die darum gerade : « gratia *gratum* faciens » genannt wird, weil sie den Begnadeten Gott *genehm* und *annehmbar* zum Mitgenuß der eigenen Seligkeit macht » (De Veritate q. 27 a. 1). — Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, nach der *dritten* und letzten Seite über das Sohnesgut Christi, sein *Gnaden*gut nämlich, eine Erhebung anzustellen. »[1]

Der Evangelist Johannes preist das Höchstmaß des Gnadengutes, das Christo Jesu zuteil geworden ist : « Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, eine Herrlichkeit, wie die des Eingebornen vom Vater, voll Gnade » — *plenum* gratiae (Joan. 1, 14). Die Gnadenfülle des Gottmenschen bewährt und bestätigt sich in *dreifacher* Hinsicht : *nach aufwärts* zu Gott. Nach dieser Richtung wirkt die Gnade Gott-*Vereinigung*. In diesem Stücke aber heißt es bei Christus : « Gnaden-*fülle* ». Denn seine Gottvereinigung reicht bis ans Ende, so daß ein « Mehr » schlechterdings unmöglich ist. Es wurde ja seine Menschheit zur *persönlichen* Einheit mit Gott erhoben. Das aber bedeutete mehr als eine dem Menschensohne verliehene Gnaden*gabe*. Es bedeutete, daß der Menschensohn Gott selber war.[2] Darum heißt es von ihm beim Apostel, « daß er vorher bestimmt sei als Gottes Sohn » (Rom. 1, 4) und daß er « von Gott einen Namen erhalten habe, der über alle Namen sei » (Phil. 2, 9).

Die Gnaden*fülle* Christi kommt in einer *zweiten* Hinsicht zur Geltung : nach *einwärts* zur *eigenen Seele* des Gottmenschen hin. Nach dieser Richtung hin wirkt sie Seelen*vervollkommnung*, Seelen*kultur*, Seelen*bereicherung* im edelsten Sinne des Wortes.[3] In diesem Stücke ist nämlich die Gnadenfülle des Gottmenschen so groß, daß wir bei ihr an kein Ende sehen können. Sie ist ihm ja nicht mit einem Maße zugemessen worden. « Gott hat ihm den Geist nicht nach einem Maße gegeben » (Joan. 3, 34). Und das darf uns nicht wundernehmen. Wir

[1] Oportet igitur supra naturam animae Christi aliquid sibi addi, per quod ordinetur ad praedictam beatitudinem ; et hoc dicimus gratiam (De Veritate, q. 29 a. 1).

[2] Fuit ergo plenus gratia, inquantum non accepit a Deo aliquod donum gratuitum speciale, sed quod esset ipse Deus (In Joan. c. 1, lectio 7).

[3] Possunt haec verba « *plenum* gratiae » exponi de Christo secundum animae eius perfectionem (In Joan. c. 1, lectio 7).

müssen nämlich auf die Maßbestimmung, nach der die gnadenspendende Vatergüte Gottes vorgeht, achten. « Je *näher* ihr eine Seele steht, um *so ergiebiger* und *völliger* ist die Ergießung des Gnadenstromes aus dem unversieglichen Gnadenborne Gottes in die Seele hinein. Wie könnte es auch anders sein. Beobachte ich doch schon in der Ordnung der Natur etwas Ähnliches. Je *näher* jemand an ein Feuer herangeht, um *so mehr* Hitze verspürt er. Und doch ist das nur ein schwaches Abbild von der Wahrheit und Wirklichkeit der übernatürlichen Maßbestimmung, nach der sich die Austeilung der Gnade regelt. — Es ist aber rein unerfindlich, daß ein Geschöpf näher zu Gott hinzutreten könne, als es durch die Verbindung mit ihm in der Einheit der Person des ewigen Wortes geschieht. Darum ist es eine unabweisbare Begleit- und Folgeerscheinung, daß die Seele Christi aus dieser ihrer Vereinigung mit der Person des Wortes eine solche Gnadenfülle erhält, die jene jedweden begnadeten Geschöpfes und jene aller Geschöpfe insgesamt weit hinter sich läßt » (Opusc. I c. 222). [1]

Mit der Gnadenfülle stellt sich in der Seele Christi die *Tugend*fülle ein, eine Folgerung, an der wir nicht vorübergehen dürfen. Der Grund ist ersichtlich. Mit der heiligmachenden Gnade senkt sich der Seelen*substanz* eine *Seins*vollkommenheit von übernatürlicher Geistigkeit ein, [2] wohingegen die christliche Tugend eine Ertüchtigung der Seelen*kräfte* zum übernatürlichen *Wirken* und *Arbeiten* bedeutet. Dann achte man auf die *Zugehörigkeit* der Tugenden zur Gnade. Sie entspricht derjenigen, die die Seelen*kräfte* mit der Seelen*substanz* verknüpft, besagt also, daß die Tugenden sich aus der Gnade herleiten, wie die Seelenkräfte aus der Seelensubstanz ihren Ursprung nehmen. Damit ist die Schlußfolgerung gegeben, daß die Seele Christi — im Vollbesitz der Gnade — die Gefolgschaft der übernatürlichen Tugenden ihren Seelenkräften zusendet, nur sie zur Höchstleistung im tugendlichen Wirken und Arbeiten zu befähigen. [3]

Gnaden*fülle* heißt es bei Chiistus in einer *dritten* Hinsicht, die uns den Ausblick auf die Fernwirkung der Gnade Christi nach *seitwärts* in das Menschengeschlecht hinein eröffnet. Nach der Seite hin

[1] Opusc. 53, c. 3 ; In Joan. c. 3, lectio 6, Nr. 4.

[2] Gratia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale, quod in anima facit (De Veritate, q. 27 a. 2 ad 7.

[3] Unde cum gratia Christi sit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendas singulas potentias animae : et ita Christus habuit omnes virtutes ; fuit maxime virtuosus (Opusc. 53 c. 3 ; De Veritate, q. 23 a. 8 ad 5 sed contra.)

verbreitet sie unausgesetzt, ohne selber abzunehmen, wahres Menschenwohl. Mit dieser Zielbestimmung war Christus in die Welt eingetreten : « Es sandte Gott seinen Sohn, gebildet aus dem Weibe, gestellt unter das Gesetz, damit er die erlöse, welche unter dem Gesetze standen, daß wir an Kindesstatt angenommen würden » (Gal. 4, 4). In der Ausführung dieser Zielbestimmung kann Christus nicht versagen, ebensowenig als ein offenes Rinnsal, das ununterbrochen von einem stets sprudelnden Quell gespeist wird, in der Ergießung des Wassers versagen kann. Es ist der Vergleich, den der hl. Thomas selber gebraucht. Und er bedient sich desselben außerordentlich glücklich, um zu zeigen, daß die mit der Person des Wortes vereinigte Seele Christi unmittelbar an den unversieglichen Gnadenquell Gottes angeschlossen ist, um die Gnadenfülle in sich wie in ein Behältnis einfließen zu lassen und nun ihrerseits in das Menschengeschlecht hinein zu ergießen. Darum ist ein Stillstand in der Gnadengewährung, oder eine Beschränkung in der Zumessung der Gnade an die Seele Christi ein Ding der Unmöglichkeit. Ein Ding der Unmöglichkeit ist es daher auch, daß die Gnade Christi für die Begnadigung und Heilung der Menschen nachlassen, ausgehen oder nicht genügen sollte. Nein : sie reicht aus für die Heilswirkung der ganzen Welt : « Er ist die Sühne für unsere Sünden, und nicht nur für die unsrigen, sondern auch für die der ganzen Welt » (1 Joan. 2, 2). Noch mehr : sie wäre imstande, mehrere Welten — wenn es sie gäbe — zu erlösen und selig zu machen. [1]

Angesichts dieser Gnadenfülle gestehen wir mit dem hl. Thomas : In Christus ist jedwede Art von Gnade und Tugend in ihrem Höchstmaß verwirklicht, ähnlich wie alles, was an Seinsvollkommenheit irgend welcher Art gedacht werden kann, sich in Gott vereint findet. [2] Darum sind wir von vornherein gewiß, daß Gott sein menschgewordenes Wort, Christum Jesum, gerade in der Gnadenwelt als Vorbild und Norm der Gnadenverteilung und Gnadenzumessung verherrlichen will. — In quolibet enim genere, quod est perfectissimum, est exemplar et mensura omnium, quae sunt illius generis — (C. G. III c. 24). Die Verherrlichung Christi in seinen nach ihm geformten Abbildern, den verchristlichten Menschen, ist aber so mannigfaltig, daß sie sich im Rahmen unserer Darstellung nicht beschreiben läßt. Deshalb müssen wir uns zufrieden geben, wenigstens die Richtung zu bezeichnen,

[1] In Joan. c. 3, lectio 6, Nr. 4 ; Opusc. I c. 223 ; Opusc. 53 c. 3.

[2] Sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur (De Veritate, q. 29 a. 5).

in der sich die Nachbildungen und Abstufungen des Gnadentums Christi in unabsehbarer Reihe folgen. Dabei leistet uns der Christusname : « Primo-genitus in multis fratribus » (Rom. 8, 29) — der Erstgeborne unter vielen Brüdern — Führerdienste.

Er ruft zunächst die Erinnerung an einen andern Christusnamen in uns wach. Er lautet : « Unigenitus a Patre » (Joan. 1, 14) — der Eingeborne vom Vater. Und das ist gut, weil wir bei unserer Untersuchung nicht vergessen dürfen, daß Christus durch die Geburt aus dem Vater *gleich*wesentlich mit ihm und somit *einzig* und *allein* in der natürlichen göttlichen Sohnschaft ist und sich niemanden in derselben zum Mitbesitzer und Mitteilhaber der göttlichen Natur zugesellen kann. Dann aber lenkt er unsere Aufmerksamkeit auf die Großtat der Menschwerdung und die *zweifache* Vergöttlichung, die Gott in ihr einem unseres Geschlechtes zuteil werden ließ : durch die *erste* wurde die unserem Geschlechte entnommene und unserem Geschlechte verbleibende Menschheit Christi zur persönlichen Einheit des Wortes erhoben, dem eingebornen Sohne des Vaters zu eigen gegeben. Es ist die durch die *gratia unionis* erzielte Vergöttlichung : der in seiner Menschheit lebende, arbeitende, leidende, sterbende Christus ist der in der göttlichen Natur lebende eingeborne Sohn Gottes. [1] Diese vergöttlichende Aufnahme Christi zur persönlichen Einheit mit dem Ewigen Worte ist nach einem Ausdrucke des hl. Thomas « *Christi persönliches Eigengut* » (III q. 23 a. 2 ad 2) und kann darum einem andern Inhaber nicht zugeteilt werden. Es gehört zu jenen Vorzügen Christi, die wir anbetend an ihm *bewundern* können, die wir aber nicht in uns *nachzubilden* vermögen. [2]

Anders ist es mit der *zweiten* verklärenden Gottförmigkeit. Sie geht aus der ersten als übernatürlicher geschaffener Widerschein und Abglanz der ewigen Sohnschaft Gottes unwiderruflich in die Menschheit Christi und somit in das Gesamt-Menschengeschlecht ein (De Veritate q. 29 a. 2). Sie ist das in der Menschheit Christi — wie in einem Behältnis — für *alle* Menschen hinterlegte *Gemein-* und *Gesellschaftsgut* der heiligmachenden Gnade. In ihr lebend, wirkend, leidend ist der durch geschaffene Gnadensalbung *geheiligte* Christus « der Erstgeborne unter vielen Brüdern » (Rom. 8, 29) : der würdigste

[1] Christus per gratiam unionis est filius naturalis (III q. 23 a. 4 ad 2).

[2] Quaedam sunt in quibus Christum admirari possumus, non imitari, sicut ea, quae pertinent ad Divinitatem eius et ad beatitudinem quam habuit adhuc viator existens (De Veritate, q. 23 a. 8 ad 5 sed contra).

Gegenstand unserer Bewunderung, aber auch unserer *Nachahmung*.[1] Denn in diesem Sohnesgut wollte Gott seinen menschgewordenen Sohn Jesum Christum nicht allein lassen. Er wollte ihm vielmehr nach dem Ausdruck des hl. Augustinus viele Brüder zugesellen. — Deus unicum Filium suum misit in hunc mundum, ut non esset unus, sed fratres haberet adoptatos (In Joan. tract. II 13) —. Das geschah und geschieht unausgesetzt durch die Mitteilung der heiligmachenden Gnade an die Menschen. Weil diese eine übernatürliche — wenn auch geschaffene — Nachbildung der ewigen Sohnschaft des göttlichen Wortes ist, so gestaltet Gott die Menschen durch Verleihung der Gnade in das Bild seines Sohnes um (III q. 23 a. 2) : « Denn die er vorher erkannte, hat er auch vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes » (Rom. 8, 29).

Die Gleichförmigkeit mit Christus folgt dem Menschen *aufwärts* zu Gott und bringt ihn in die Zugehörigkeit zu ihm, mit der der Eingeborne Sohn dem Vater zugetan und vereinigt ist. « Der in Gnaden zur Sohnschaft Gottes angenommene Mensch wird dem Ewigen Worte gleichgestellt », sagt der hl. Thomas (III q. 23 a. 3 ; Opusc. 53 a. 2) ; « denn er wird zu jener Einheit mit Gott erhoben, die von Natur aus den Eingebornen Sohn mit dem Vater verbindet. Um diese wechselseitige Zugehörigkeit und Einheit betete der Herr vor seinem Hinscheiden : ‚Ich bitte, daß sie in uns eins seien, wie auch wir eins sind' (Joan. 17, 21). Eine derartige Gleichstellung muß man im wahrsten Sinne des Wortes als : eine Adoption, d. h. eine in Gnaden vollzogene Aufnahme in die Gottessohnschaft ansprechen ; sie verleiht ja den mit Christo Gleichgestellten das Anrecht auf das gleiche Erbe des ewigen Lebens. »[2]

Die Gleichstellung mit Christus in der Zugehörigkeit zu Gott zieht eine andere nach sich. Sie pflanzt sich als Gleichförmigkeit mit ihm nach *einwärts* in die Seele des Menschen, der mit Christus in den Besitz desselben Gnadengutes tritt. Gewiß war es höchst angemessen, daß Gott der menschlichen Seele seines eingebornen Sohnes das Gnadengut in größtmöglicher Fülle und Vollendung zuteil werden ließ (III q. 7 a. 1) ; auch ist es höchst angemessen, daß er seinen in Gnaden angenommenen Kindern das Kindesgut der Gnade in unterschiedlicher Abstufung und Zumessung zum Besitz und Anteil gibt

[1] Deus homo factus est, per quod se tradidit homini imitabilem (Opusc. 53 a. 1).

[2] Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis : quia sic assimilatis debetur haereditas aeterna (III q. 23 a. 3).

(Eph. 4, 7)[1]; aber er konnte der Seele Christi keine Gnade zuwenden, die *sich ihrem Wesen* nach von der unserer Seelen unterschied, weil es keine solche gibt. Denn etwas Erhabeneres kann Gott nicht erdenken und nicht schenken, als die ewige Sohnschaft seines Wortes in geschaffener Nachbildung einer Menschenseele zu eigen zu geben. Das ist unsere einzigartige Gleichstellung und Gleichförmigkeit mit Christus. Daß wir sie zu schätzen und zu würdigen verständen, wie sie es verdient! —

Die Gleichförmigkeit mit Christus sucht und findet ihren Weg *seitwärts* zu unsern Mitmenschen. Der Besitz desselben Gnadengutes und die Anwartschaft auf dasselbe Gloriengut vereinen uns alle mit Christus zu einer übernatürlichen Geschwisterschaft. In dieser höheren Einheit und Gleichstellung finden die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Unterschiede innerhalb des Menschengeschlechtes ihren versöhnenden Ausklang. Das ist dem hl. Thomas nicht entgangen. Und darum hat er für die Gnade die lieblichen Benennungen: gratia *fraterna*, gratia *crescens in mundo* (II-II q. 14 a. 2); gratia tendens in alios (1. Sent. d. 16 q. 1 a. 2 ad 1). Sie sind geeignet, uns auf die *soziale* Befähigung der Gnade nachdrücklich hinzuweisen.

Wir halten einen Augenblick inne. Anbetungswürdig ist Gott in der Größe und Herrlichkeit seines Formalideals Christus Jesus, der großen Initiative auf dem Gebiete der vorbildlichen Ursächlichkeit. Auf die Höchststufe des Gnaden- und Tugendbesitzes gestellt, findet er seine Verherrlichung in ungezählt vielen Menschen, in denen er sein Gnaden- und Tugendleben nach- und abbildet. — Glücklich ihrerseits alle jene, die ihre diesseitige Zielbestimmung erkennen und ganz in der Nachahmung und Nachfolge Christi aufgehen.

4. Im Lichte der Formalursächlichkeit leuchten am Christusbilde noch *drei* Einzelzüge auf, zu deren Verständnis und Würdigung uns eine methodologische Erwägung des hl. Thomas verhelfen möge: die *persönliche* Eigentümlichkeit der zweiten Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit ändert sich nicht und wechselt nicht, auch wenn die Bezeichnung sich ändert und wechselt, und der Name « Filius » durch den Namen « Verbum » abgelöst oder für beide der Name « Imago » eingesetzt wird. Diese unterschiedlichen Namen haben den Vorteil, die Christo gewordene Führerrolle in der Formalursächlichkeit in immer neuem Lichte zu zeigen.[2]

[1] III q. 7 a. 10; Opusc. 53 a. 3.

[2] Quantum ad proprietatem personalem Filii dicendum est, quod est eadem secundum rem, sive secundum eam dicatur filius, sive verbum, sive imago; sed

Um bei dem Namen « Sohn » zu bleiben, so wurde bereits früher dargetan, daß niemanden der Name « Sohn Gottes » in dem Maße zukommen kann, als er Christo zukommt. Denn niemanden kann in dem Maße Christi das *erste* Sohnesmerkmal eignen, nämlich : Filii Dei est *esse a* Patre et *a* Patre *accipere* (C. G. IV c. 8 ; III q. 10 a. 2 ad 1). Darum sammelt Christus in diesem seinem Sohnesmerkmal die Vorbildlichkeit für alles und jedes, was *von* Gott ist und *von* Gott Dasein und Leben *erhält* und *entgegennimmt*. — Doch muß der Ehrentitel : Nemo tam Filius, quam Christus — auf Grund eines *zweiten* Sohnesmerkmals Christo zugesprochen werden. In Anbetracht der alles beherrschenden Vorbildlichkeit Christi verfehlt der hl. Thomas nicht, eigens darauf hinzuweisen. Er tut es mit dem so einfachen und doch so inhaltreichen Satze : « Filii Dei est, esse *ad* Patrem et referre se et omnia sua *ad* Patrem » (I q. 28 a. 2 ; I q. 32 a. 2 ; C. G. IV c. 14). — Wesentlich in seiner *ewigen* Heimat hinorientiert zum Vater, wendet sich der Sohn in jubelnder Liebe und Freude über seinen Ursprung und alles, was er *empfangen, zum Vater zurück*, um sich und all das Seine ihm wieder zu eigen zu geben. Und in dieser ewigen Begegnung und Rückgabe ist er mit dem Vater der gemeinsame Ursprung des Heiligen Geistes. « Quod fuit, permansit » — sagt die Kirche in der Weihnachtsliturgie von ihrem himmlischen Bräutigam : Was er in seiner ewigen Heimat war, das bleibt er auch in der *irdischen*, nämlich *Gottessohn* — qui est *ad* Patrem — einzig und allein zum Vater hinorientiert, der darum sich und *alles*, was ihm in der *menschlichen Natur* zuteil geworden, *auf Gott hinordnet* ; der sich in seinem Wirken und Leiden, in seinem Leben und Sterben, in seinen Einrichtungen und Gründungen ganz und gar der *theozentrischen* Methode unterwirft (De Veritate q. 20 a. 4). In diesem Stücke feiert die Vorbildlichkeit Christi immer wieder Triumphe, weil es, Gott sei Dank, immer wieder Menschen gibt, in denen das Kindesmerkmal sich auswirkt : « referre se et omnia sua ad Deum » ; die mit dem Lebensgrundsatz Ernst machen, der da lautet : « Regel- und normgemäß ist unser Leben erst dann, wenn es auf Gott eingestellt ist. »[1]

Ganz anders geartet ist die Schönheit der Vorbildlichkeit Christi, die durch den Namen « *Verbum* Dei » — *Wort* Gottes — aufgezeigt

quantum ad modum significandi non est eadem ratio nominum trium praedictorum (De Veritate, q. 4 a. 4 ad 6).

[1] Non enim recte vivitur nisi per hoc, quod vita nostra ordinatur ad Deum (De Caritate, a. 3 ad 3).

wird. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die lieblichen Attribute auf sich wirken zu lassen, die der hl. Thomas dem « Worte Gottes » gibt. Er nennt es mit Vorliebe Verbum Dei « *manifestans* »[1] — « das die Wahrheit verkündende, offenbarende Wort. » Das Licht, das aus dieser herrlichen Bezeichnung hervorbricht, wirft seinen aufhellenden Schein bis in die *ewige Heimat* des Wortes hinein. Im Schoße des Vaters ist es bereits das *kündende, offenbarende* Wort. Denn der Vater *offenbart, kündet* in seinem Worte von sich selber die eigene göttliche Vollkommenheit, Wahrheit und Wirklichkeit. « Eine ganz schwache Nachbildung dieses geheimnisvollen Vorganges », sagt der hl. Thomas, « findest du bei dir selber. Willst du einem *andern* eine Mitteilung machen, so bedienst du dich dazu deines *körperhaften*, gesprochenen oder geschriebenen Wortes. In dir selber aber schaffst du dir Klarheit durch dein *inneres, gedankliches* Wort. Auf diesen Vergleich gestützt, erkennst du, daß sich in der Gottheit selber eine herrliche Offenbarung vollzieht » (De Veritate q. 4 a. 1 ad 5). — Für das *menschgewordene* und darum in der Menschheit lebende und wirkende Wort aber kann man kaum eine zutreffendere Bezeichnung finden als : Verbum Dei *manifestans*. Selber die wesenhafte Wahrheit (Joan. 14, 6), ist das Ewige Wort des Vaters « dazu in die Welt gekommen, daß es der Wahrheit Zeugnis gebe » (Joan. 18, 37) : der Wahrheit *in Gott* und der Wahrheit *in* der und *über* die *Schöpfung*.[2] Man fühlt, daß diesem Merkmale die Vorbildlichkeit in ausnehmender Weise zukommen muß. Es ist eine eindringliche Mahnung an alle, *selber wahr* und aufrichtig, ganze Menschen und ganze Christen zu sein, sowie in Wort und Werk der Wahrheit und ihren Forderungen zu dienen.

Die gewinnende Vorbildlichkeit Christi preist der hl. Thomas in einem *zweiten* Attribute. Er nennt Christum : Verbum Dei « *spirans amorem* » (De Veritate q. 4 a. 3 ; Opusc. II c. 4) — *das Liebe aushauchende, ausströmende Wort*. Dieser herrliche Christusname liefert dem hl. Thomas die Grundlage, auf der er die Wahrheiten über die Liebe innerhalb und außerhalb der Gottheit in einer machtvollen und überwältigenden Synthese zur Darstellung bringt. Wir müssen

[1] Verbum enim non solum importat rationem originis et imitationis, sed etiam manifestationis (De Veritate, q. 4 a. 4 ad 6) ; ferner Opusc. II c. 5 ; C. G. IV c. 13.

[2] Verbum importat relationem et ad principium a quo dicitur et ad id quod est quasi terminus, scilicet id quod secundum Verbum manifestatur, quod quidem principaliter est Pater, sed ex consequenti est creatura (De Veritate, q. 4 a. 5 ad 7).

uns damit zufrieden geben, diese Synthese in ihrem Grundriß aufzuzeigen. An der im Worte Gottes aufleuchtenden ewigen Güte und Schönheit entzündet sich *innerhalb* der Gottheit die wechselseitige Liebe des Vaters und des Sohnes und bildet den gemeinsamen Ursprung des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne. Es entzündet sich sodann an ihr die Liebe Gottes *zum Geschöpfe,* insbesondere zum Menschen, eine Liebe, von der der hl. Thomas sagt, « daß sie keine müßige Ruhe kenne, sondern in nimmermüder Arbeit große Dinge vollbringe. » [1]

Christus ist das Liebe *spendende* und Liebe *weckende* Wort Gottes — Verbum Dei spirans amorem —. Es wird sich schwerlich ein anderer Christusname finden, der wie dieser die Vorbildlichkeit Christi beleuchtet und die Nachahmung und Nachfolge Christi leicht und anziehend erscheinen läßt. Den *spekulativen* Beweis dafür führt der hl. Thomas an vielen Stellen seines ausgedehnten Schrifttums, so vor allem in seinem Werkchen über : « *Die Gottes- und Nächstenliebe* » (Opusc. 54 c. 1-14), sowie in seiner : « *Verteidigung einiger Glaubenslehren gegen die Griechen, Armenier und Sarazenen* » (Opusc. 2 c. 5). Der *Tat*beweis aber wird immer wieder im Leben aller wahrhaft tugendhaften und nach Heiligkeit strebenden Menschen erbracht. An Christus entzünden sie immer wieder ihre *Liebe zu Gott,* eine Liebe, die « ihrerseits keine müßige Ruhe kennt, sondern in nimmermüder Arbeit für Gott große Dinge vollbringt. » An Christus entzünden sie immer wieder ihre *Liebe zum Nächsten,* jenem nämlich, « der bereits christusförmig *ist* und jenem, der die Möglichkeit bietet, christusförmig *zu werden.* » [2] So steht Christus als « Verbum Dei spirans amorem » am Anfang *aller* seelsorglichen und caritativen Unternehmungen der Kirche.

Wir müssen es uns versagen, auf weitere Attribute des menschgewordenen Wortes, die sich beim hl. Thomas finden, näher einzugehen. Doch mögen *zwei* der bezeichnendsten eben noch namhaft gemacht werden, denn die bloße Nennung der beiden Namen genügt, um auf die Vorbildlichkeit Christi aufmerksam zu machen und für die Nachfolge Christi zu werben. Unser Herr und Meister ist : Verbum Dei « *clarificans* » — das Gott und Gottes Werke *verherrlichende,* Gottes *Ehre fördernde* Wort (C. G. IV c. 8), nach Gottes Absicht das unerreichbare

[1] Amor Dei non est otiosus : magna enim operatur (III q. 79 a. 1 ad 2).

[2] « Proximus caritate diligitur, *quia* in eo *est* Deus, vel *ut* in eo *sit* Deus » (De Caritate a. 4).

Muster- und Vorbild jeglicher Verherrlichung und Ehrung Gottes. Er ist endlich : Verbum Dei « *vivificans* » — « In ihm war das Leben » (Joan. 1, 4), das wesenhaft vom Vater *aus*- und zum Vater *zurück*gehend in ungezählt vielen Abstufungen geschöpflicher Nachbildung das Leben der Natur, der Gnade und der Glorie ausstrahlt (De Veritate q. 4 a. 8).

Es erübrigt noch, dem *dritten* Eigennamen Christi eine kurze Beachtung zu schenken, dem Namen : « *Imago* » Dei, der dem menschgewordenen Gottessohne zu wiederholten Malen von der Heiligen Schrift selbst gegeben wird. « Christus ist das *Ebenbild* des unsichtbaren Gottes » (Col. 1, 15 ; 2 Cor. 4, 4) ; der *Abglanz* seiner Herrlichkeit, das *Abbild* seines Wesens » (Hebr. 1, 3) Weil in ihm die eine und gleiche göttliche Natur mit all ihren Vollkommenheiten aufstrahlt und aufleuchtet, ist er das *eine*, unerschaffene, absolute *Gleichbild* des Vaters, das seinen Platz nicht mit einem zweiten teilen kann Und darum muß man vom Menschen sagen, daß er bei dem ihm gewordenen Anteil an Natur- und Gnadengütern nur *nach* dem wesenhaften Eben- und Gleichbilde Gottes, Christus Jesus, geschaffen worden sei und die Berufung und Bestimmung habe, unter Wahrung des geschöpflichen Abstandes die Übereinstimmung und Gleichförmigkeit mit dem gottmenschlichen Vorbilde immer mehr anzustreben. [1]

Dieser Gedanke birgt noch eine Folgerung in sich, der wir mit dem hl. Thomas große Bedeutung beimessen. Die Ebenbildlichkeit mit Gott umgibt Christum mit einer Ehre und Herrlichkeit, die in seiner *himmlischen* Heimat unermeßlichen Jubel und beseligendes Entzücken auslösen und die Menschen *auf Erden* immer wieder für Christus einnehmen und begeistern — Gloria provenit Christo ex eo, quod est imago Dei (In 2 Cor. 4, 4) —. Das ist für unsere Lebenshaltung entscheidend : Wollen wir wahrhaft zu Ehren kommen und vor Gott und den Menschen in Ehren bleiben, so befleißigen wir uns der Nachfolge Christi, um Christi Bild in uns auszuprägen und dadurch gottförmig zu werden ; mit andern Worten : « Ahmen wir Gott nach » (Eph. 5, 1) und haben wir für unser Wirken das Formalideal, das Vorbild für die Werke Gottes, Christus Jesus, vor Augen.

(*Fortsetzung folgt.*)

[1] Homo dicitur *ad* imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur ; sed de Filio Dei non potest dici, quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago (I q. 35 a. 2 ad 3).

Der Katholizismus nach F. Heiler[1].

Von P. Reginald M. SCHULTES O. P.

Das Werk von F. Heiler « Der Katholizismus » hat berechtigtes Aufsehen erregt, nicht nur wegen der Person des Verfassers, der seinerzeit katholische Theologie studiert hatte und nun die Kirche verließ, sondern besonders wegen der Eigenart des Angriffes auf die verlassene Mutter. Es besteht auch kaum eine Gefahr des Irrtums, wenn man sagt, daß Heilers Werk der bedeutendste Ausdruck *des deutschen Modernismus*, ja der eigentliche Versuch sei, den Modernismus *in deutscher Form* zu propagieren und weiterzuführen. Hierin liegt auch unseres Erachtens die Bedeutung und Gefahr des Buches. Diese Gefahr wird noch durch die literarische Form des Werkes erhöht : einerseits schreibt Heiler in einem leicht verständlichen, bilderreichen, fast feuilletonistischen Stile, anderseits scheint er von der Kirche so viel Gutes so schön zu sagen, daß es nicht an solchen gefehlt hat, die sein Werk als eine Apologie der Kirche bezeichnet haben.[2] Aber Heiler hat in fast jedem seiner Kapitel drei Teile : im ersten werden Vorzüge der Kirche anerkannt, im zweiten folgt die Schattenseite, im dritten wird beides « in einer höheren Einheit », d. h. im Modernismus, vereinigt.

Inhaltlich wird im ersten Hauptteil « das Werden des Katholizismus im Spiegelbild seiner Genien » historisch erklärt, und zwar ganz im Geiste der modernen rationalistischen Dogmengeschichte. Im zweiten Hauptteile werden die Grundelemente des Katholizismus analysiert, und zwar wiederum im Geiste der rationalistischen und modernistischen Religionsgeschichte. Als Grundelemente erscheinen « primitive Elemente », d. h. irrationale Einflüsse der Volksseele, der Einfluß der Gesetzes- und Rechtsidee, die (griechische) Philosophie, der Einschlag

[1] *Friedrich Heiler, Der Katholizismus.* Seine Idee und seine Erscheinung. München, Ernst Reinhardt. 2. Aufl. 1923.

[2] Heiler referiert selbst im Vorwort die verschiedenen Beurteilungen der ersten Auflage seines Werkes.

der antiken (heidnischen) Mystik, zum Schlusse auch etwas « evangelisches Christentum ». Die göttliche Einsetzung der Kirche wird rundweg abgelehnt. Als Schluß folgt ein Kapitel über das Wesen des Katholizismus.

Die Eigenart des Werkes bringt es mit sich, daß es von verschiedener Seite aus betrachtet und beurteilt werden kann. Eine große Angriffsfläche bieten die dogmen- und religionsgeschichtlichen Partien im ersten und zweiten Hauptteile : doch deren Widerlegung erforderte ein ebenso großes historisches Werk. Es genüge zu bemerken, daß Heiler hauptsächlich dem « Altvater der Dogmengeschichte », Harnack, folgt. Der Schwerpunkt des Werkes liegt aber in dem von Heiler behandelten *Probleme*. Dieses besteht in der Frage : Wie vereinigt sich Göttliches und Menschliches in der Religion ? Heiler antwortet : im irrationalen Gottesbegriff, in der modernistischen Religionsidee. So sieht er denn sowohl im Katholizismus, wie auch im Protestantismus, ja in allen Religionsformen, verschiedengestaltete und verschiedenwertige Manifestationen und Auswirkungen der irrationalen Religion, aber eben deswegen auch Religionsformen, die in keiner Weise auf absolute Wahrheit oder Geltung Anspruch erheben können. Aber schließlich heben sich alle Gegensätze in der höheren Einheit des modernistischen Religions- und Gottesbegriffes auf. So ist der Modernismus die Idealreligion, der auch die Zukunft gehört. Heiler folgt hierin besonders dem Engländer F. von Hügel und dem Nordländer N. Soederblom.

Auf das Problem Heilers eingehend, werden wir in drei Artikeln, erstens die Charakterisierung des Wesens der katholischen Kirche, zweitens die Beurteilung des Papsttumes, drittens die Auffassung über den hl. Thomas als religiösen Genius, d. h. Faktor, untersuchen. Auf diese Weise werden alle Hauptfragen zur Behandlung kommen. Besonders wird sich zeigen, ob die Hauptthese des Verfassers zutreffend ist, wenn er nämlich im Anschluß an Harneck behauptet, die Kirche sei die « complexio oppositorum » (237), « eine widerspruchsvolle Vielheit » (123). Pius X. hatte den Modernismus in der Encyclica « Pascendi » « conlectum omnium haereseon » genannt : hier haben wir nun in echt modernistischer Weise die Gegenthese, die schon dadurch als das eigentliche Problem erscheint. Ist der Modernismus eine « complexio oppositorum » oder ist es die Kirche ? Ist die Kirche nicht vielmehr die vollendetste, harmonievollste Organisation der Religion ? Welches sind also vorerst die « *Wesensmerkmale* » der katholischen Kirche ?

Heiler faßt selbst seine Auffassung der katholischen Kirche in folgenden Worten zusammen. « Als ein Riesengebilde von sinnenverwirrender Mannigfaltigkeit steht der Katholizismus vor unserem Auge. Seine ungeheure Ausdehnung erregt nicht minder unser Staunen als seine bunte Vielgestaltigkeit. Der Katholizismus ist nicht nur das gewaltigste, sondern auch das widerspruchsreichste religiöse System, das die Welt je gekannt. Die größten Gegensätze, die ein Mensch sich denken kann, sind in ihm vereinigt : roher Aberglaube und reinste Gotteserkenntnis, sinnliche Riten und übersinnliche Extasen, kultische Pracht und schlichte Herzensfrömmigkeit, kaltes Recht und warme Menschenliebe, weltbeherrschende Macht und weltentsagende Armut, grausamer Gewissenszwang und herrliche Geistesfreiheit. Licht und Schatten wechseln ständig, engelhaftes Wesen streitet mit dämonischer Bosheit, göttliche Liebe mit menschlicher Selbstsucht. Den einen ist diese Kirche zur heißgeliebten Heimat geworden, ja, zum Himmel auf Erden, den andern wiederum zum qualvollen Kerker, ja, zur Hölle. .... Bis zum heutigen Tag streiten sich Liebe und Haß beim Urteil über diese Kirche » (595 f.).

Heiler bezeichnet es nun als « die denkbar schwierigste Aufgabe der Religionswissenschaft », das Wesen des Katholizismus zu bestimmen (596).

Für den Katholiken besteht diese Schwierigkeit nicht. Der Glaube lehrt uns, daß die katholische Kirche die vom menschgewordenen Gottessohn gestiftete Heilsanstalt ist, vom Heiland dazu mit der entsprechenden Gewalt und den heilsamen Gnadenmitteln ausgestattet, vom Heiligen Geiste erleuchtet und befruchtet, das noch streitende Gottesreich auf Erden, daher Heiligkeit und Sünde an ihren Gliedern aufweisend, aber fortdauernd bis zum Ende der Zeiten. Auch die Wesensmerkmale seiner Kirche kennt der Katholik, denn er bekennt den Glauben an die « eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ».

Heiler muß auf die Bestimmung des Wesens der Kirche verzichten und begnügt sich damit, bestimmte *Wesensmerkmale* ausfindig zu machen, die er nach fünf Gegensatzpaaren ordnet : *Universalismus und Einheit, Kontinuität und Fortschritt, Toleranz und Exklusivität, Gemeinschaftsgebundenheit und Personalismus, Transzendenz und Immanenz im Gottesumgang* (596).

Den *Universalismus* der Kirche versteht Heiler nicht nur als räumliche Ausdehnung der Kirche über den gesamten Erdkreis, sondern vor allem als geistig-inhaltlich. Die Kirche nimmt nämlich

« alle Formen und Stufen des religiösen Lebens in sich auf », besitzt damit einen religiösen Reichtum, dessen sich die meisten ihrer Söhne und Töchter gar nicht bewußt sind », hat aber dabei starke Anleihen bei der außerchristlichen Welt gemacht, allerdings durchaus entsprechend dem Geiste Jesu Christi (597-603). Ist dieses Wesensmerkmal zutreffend ? Wie ist Universalität mit der Religion vereinbar ?

Vorerst ist die Idee des Universalismus, *wie sie Heiler versteht*, in vielen Punkten auf die Kirche nicht zutreffend. Die Kirche ist allerdings nicht nur räumlich, sondern auch geistig-inhaltlich universal, aber in dem Sinne, daß sie die ganze Wahrheit Christi festhält, die ganze Fülle seiner Gnadenmittel besitzt, alles Wahre, Gute und Schöne dem Heile der Seelen und der Ehre Gottes dienstbar macht. Dagegen ist es gerade durch das Wesen der Kirche ausgeschlossen, daß sie « alle Formen und Stufen des religiösen Lebens in sich aufnimmt ». Wo immer sich allerdings *wahre* Religiosität, in welch immer für einer Form findet, kann die Kirche diese verwerten ; außerchristliche Formen dagegen, d. h. dem Willen und der Lehre Christi entgegengesetzte, kann die Kirche nicht aufnehmen und hat es auch nie getan — Heiler hat das Gegenteil nicht bewiesen. Die Universalität der Kirche ist nicht die der complexio oppositorum, sondern die der vollen und reinen Wahrheit.

Dieser Universalismus, diese Katholizität ist auch dem Wesen der Religion kongruent. Wie Gott der Inbegriff aller Wahrheit und aller Güte ist, so soll auch der Verkehr mit Gott in jeder Hinsicht durch die Normen des Wahren und Guten geregelt sein. Da Gott das höchste Gut ist, muß die Religion bestrebt sein, alles in den Dienst Gottes zu stellen. Eine von Gott selbst gestiftete Kirche muß naturgemäß darnach streben, ihre Heilsmittel allen Menschen zu reichen. Katholizität im Sinne der katholischen Kirche ist untrennbar von wahrer Religion — die Verwirklichung in der Tat ist allerdings ein Gnadengeschenk Gottes — ; Universalismus dagegen im Sinne Heilers steht im Widerspruch mit den ersten Bedingungen der Religion, die nämlich auf Wahrheit und moralischer Güte aufgebaut ist. Der Universalismus im Sinne Heilers ist das Kainsmal des Modernismus, der ja zum vorneherein auf Wahrheit und objektive Sittlichkeit verzichtet und darum schließlich allen Formen von « Religion » ebenso — gleichgültig gegenübersteht.

Dem Wesensmerkmal des Universalismus steht nach Heiler das der *Einheit* gegenüber (603-609). Er sieht diese Einheit verwirklicht in der Hierarchie, im Kult und im Dogma.

Auch für den Katholiken ist die Einheit eine Proprietät der Kirche, ein Merkmal ihrer göttlichen Sendung. Diese Einheit besteht wesentlich darin, daß die Kirche eine *Kirche*, ein *Reich*, eine ungeteilte *Anstalt* ist. Damit die Kirche aber wirklich eine *Kirche* sei, ist Einheit der Verfassung und der Regierungsgewalt, des Kultus und des Glaubens erfordert. Von all den vielen sogenannten « Kirchen » hat allein die katholische diese Einheit bewahren können, während der Protestantismus in beinahe ungezählte « Kirchen » zersplittert ist und das griechische Schisma bereits über zwanzig selbständige, autokephale Kirchen zählt, deren Einheitsprinzip überdies nicht so sehr der Glaube als die Nationalität ist. Nur die katholische Kirche ist « ubique una », trotz der ungeheuren Verschiedenheit von Nationen, Kulturen und Tendenzen, die sie umfaßt. Diese « catholica unitas » wird darum vom vatikanischen Konzil (Denz. 1794) als göttliches Siegel ihrer göttlichen Sendung bezeichnet : nur der Beistand Gottes konnte ja, entgegen all den die Einheit bedrohenden Tendenzen, diese durch die Jahrhunderte hindurch bewahren.

Heiler dagegen sieht in der Einheit *nur* ein Werk der Kirche. Diese habe die gesamte kirchliche Gewalt in der Hand des einen pontifex Romanus zentralisiert und im Dogma, als in einer « meisterhaften äußeren Formel », ihre entscheidenden Lebenskräfte zusammengefaßt. Heiler vergißt dabei nur zu erklären, wie es denn möglich war, so viele verschiedene Nationen und Kulturen zu *einen* in der Anerkennung der Vergöttlichung angeblich rein menschlicher Institutionen und Rechte, zu einigen im Glauben an die göttliche Wahrheit der Dogmen, obwohl diese angeblich doch nur natürliche Produkte menschlicher Geistesarbeit sein sollen. Da müßte sich ja das Wort des Heilandes bewahrheiten, wenn er sagt : « Er wird einem törichten Manne gleich sein, der sein Haus auf den Sand gebaut hat. Da fiel ein Platzregen, es kamen Wassergüsse, es bliesen die Winde und stießen an jenes Haus, und es stürzte ein und sein Fall war groß » (Mt. 7, 26 f.). So hätte auch die katholische Kirche zerfallen müssen, wie die von ihr getrennten christlichen Vereinigungen. [1]

Die Einheit, wie sie die katholische Kirche tatsächlich aufweist, steht auch vollkommen im Einklang mit den Anforderungen der

[1] Was Heiler, p. 606 f., über den Ursprung der Hauptdogmen urteilt, muß dogmengeschichtlich als freie Konstruktion bezeichnet werden. — Der Ausdruck « definitio » besagt auch nicht « Formulierung » (p. 605), sondern endgültiges Urteil über den geoffenbarten Charakter einer Lehre, « finaliter determinare », sagt der hl. Thomas (II-II q. 1 a. 10).

Religion und einer von Gott gestifteten Kirche. Dem *einen* Gott kann nur *eine* Religion entsprechen, nämlich einzig die wahre Religion, die von ihm selbst gewollte und geforderte : wie ja Gott zu verehren sei, wie der Mensch mit ihm in Verbindung treten, wie vor allem die Menschen zum Heile, zum Besitze Gottes gelangen sollen, entscheidet in letzter Instanz Gott, ist keineswegs dem Belieben des einzelnen überlassen. Ebenso wird es naturgemäß nur *eine* göttliche Heilsanstalt oder Kirche geben, weil Gott gegenüber und in den Fragen des Heiles alle Menschen in der gleichen Lage sind. Darum verkündigt Christus *ein* Reich Gottes, *eine* Kirche für alle Zeiten und erhält auch die Einheit *seiner* Kirche durch den von ihm gesandten Heiligen Geist. Die Einheit dagegen, die der Modernismus vertritt, steht im Gegensatz zur Religion, denn sie gibt Gott der Willkür des Menschen preis : statt Gott zu huldigen, statt der Anerkennung der unendlichen Majestät Gottes, statt Befolgung der von Gott gewiesenen Heilswege vertritt der Modernismus die Pflege des subjektiven Gefühles und damit die absolute Freiheit auf dem Gebiete der Religion. Allerdings, wie soll es auch anders sein, wenn Gott nicht mehr als Schöpfer, Herr und Lebensziel anerkannt, sondern als das « Irrationale » hingestellt wird ! Dann bleibt nur noch eine Einheit, die des religiösen Instinktes, eine rein negative, ja zerstörende Einheit. Wie ganz anders steht dieser « Einheit » die Einheit der katholischen Kirche gegenüber !

Als ein *zweites* Gegensatzpaar von Wesensmerkmalen führt Heiler an : *Kontinuität* (Beharrungsvermögen) und *Fortschritt* (609 ff.). « Dieser Gegensatz von lebendigem Fortschritt und starrem Konservatismus » erscheint ihm als « eine der größten Paradoxien im Katholizismus » (610).

Dieses sogenannte Gegensatzpaar findet in der katholischen Kirche seinen Ausdruck im Merkmal der *Apostolizität.* Diese besteht darin, daß die Kirche aller Zeiten identisch ist mit der Kirche der Apostel, identisch in der Lehre, Verfassung und im Kultus, identisch besonders in der Gewalt, insofern nämlich die Kirche allzeit durch die den Aposteln verliehene Gewalt regiert wird, welche Gewalt durch rechtmäßige Nachfolger in der Kirche erhalten bleibt. Damit ist von selbst die Kontinuität der Kirche gegeben, aber auch selbstverständlich, in welchem Sinne die Kirche konservativ sein muß. Daß die katholische Kirche durch so viele Jahrhunderte hindurch diese Identität mit der Kirche der Apostel erhalten konnte, daß ihre Sukzession nie unterbrochen wurde, ist ein weiteres Kennzeichen ihrer göttlichen Sendung : die « invicta stabilitas » (Vatic.). Heiler hat für diese gewaltige

Erscheinung, die in unseren Tagen angesichts des europäischen Zusammenbruchs deutlicher als je hervortritt, nur das armselige Wort: « starrer Konservatismus ».

Die Apostolizität im katholischen Sinne des Wortes steht auch keineswegs im Gegensatze zum Fortschritte. Die Katholizität schließt die Häresie aus und jede Veränderung der gottgewollten Einrichtung der Kirche. Häresie und Irrtum sind aber kein Fortschritt, ebensowenig wie jede Entartung der Kirche. Wahren Fortschritt begrüßt aber die Kirche und fördert ihn, eben weil sie die Kirche des lebendigen Gottes ist. Allerdings ist es nicht Aufgabe der Kirche, materiellen Fortschritt zu fördern, als geistiges Reich besteht ihre Aufgabe in der Pflege des geistigen und geistlichen Fortschrittes. Heiler übergeht, was die Kirche in dieser Beziehung Großes geleistet hat.

Beides, Fortschritt und Kontinuität, entspricht auch dem Wesen der Religion und der Kirche. Die Religion ist so konservativ, wie Gott selbst. Da Gott unveränderlich ist, muß auch die ihm zu leistende Huldigung die gleiche bleiben. Ebenso verändert sich auch das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht. Tatsächlich hat auch Gott nur eine Religion positiv bestimmt: als Vorbereitung im A. B., als Vollendung und Erfüllung im N. B., im Christentume. Der Modernismus dagegen kennt weder wahre Kontinuität noch wahren Fortschritt; für ihn gibt es nur eine inhaltslose, bedeutungs-, ja sinnlose Evolution, ein blindes Schneeflockentreiben. Inmitten der stets wechselnden wertlosen Ausgeburten des blinden sensus religiosus kann wahre Religiösität nicht gedeihen.

An *dritter* Stelle notiert Heiler die « überraschende Parodoxie: *Toleranz und Exklusivität* » (610). « Der Katholizismus ist zugleich die toleranteste und die intoleranteste unter den christlichen Konfessionen » (l. c.). Nach Heiler soll die Kirche sogar die Heilsmöglichkeit außerhalb des Christentums anerkennen (611). Allerdings stehe dieser Toleranz « eine geradezu furchtbare Exklusivität und Intoleranz » gegenüber (613), die Heiler besonders in dem Axiom: « Extra Ecclesiam nulla salus » ausgesprochen findet. « Die Intoleranz der katholischen Kirche, vor allem die der römischen Kirchenleitung », zeugt ihm « großenteils von unchristlichem Geiste; sie ist vielfach bedingt durch bloßes geistiges Machtstreben, das sich durch Höllendrohungen Anerkennung verschaffen will » (614). Diese Schilderung Heilers ist aber durchaus unzutreffend.

Die katholische Lehre und Praxis inbezug auf Toleranz ist zu

bekannt, als daß ich sie hier weiter ausführen müßte. Einerseits hat die Kirche nie eine Heilsmöglichkeit außerhalb des Christentums anerkannt, in dem Sinne nämlich, daß die dem Christentume entgegengesetzten Religionen Heilswege seien (vergl. prop. 15-18 des Syllabus Pius IX.). Auch Christus hat dies nie ausgesprochen. Die von Heiler zitierten Herrenworte : « Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen » (Mt. 8, 11), haben gerade den gegenteiligen Sinn, daß nämlich Heiden zum Reiche Christi, zur Kirche werden berufen werden. Anderseits aber anerkennt die Kirche, daß solche, die unverschuldeterweise der Kirche als Anstalt ferne stehen, ja sie sogar befeinden (extra corpus Ecclesiae), ihr innerlich und geistigerweise angehören können (pertinere ad animam Ecclesiae), und so ihr Heil erreichen : allerdings nur durch die Gnade Gottes, die bei unverschuldetem Irrtum nicht ausgeschlossen ist. [1]

Die Religion muß auch intolerant sein, insofern sie die ihr entgegengesetzte Religion niemals als berechtigt anerkennen kann — eine tolerantia dogmatica ist mit dem Begriff Religion unvereinbar. Jeder dogmatische Gegensatz schafft schließlich einen andern Gott — wie ist der modernistische « Gott », ein so ganz anderer als der Gott des Christentums ! — ; die Religion läßt sich aber Gott nicht rauben ; denn Gott ist ihr das erste und letzte. Jede Religion muß ferner auf den Heilswegen bestehen, die sie als die von Gott gewiesenen anerkennt : ein Nachgeben in dieser Beziehung wäre ein Verrat an Gott und den Menschen. Nur der Modernismus — und sein Gevatter, der Indifferentismus — vertritt eine dogmatische Toleranz, aber nur, weil er keinen Gott hat, weil er keine Religion ist, sondern im besten Fall ein Surrogat für Religion.

Weiters folgt als Wesensmerkmal die Vereinigung von *persönlichem Leben und Autorität.* Bei aller Anerkennung der persönlichen Religiosität in der Kirche bedauert aber Heiler die Forderung des großen sacrificium der Unterordnung unter den « Gesamtgeist der Kirche » (616).

Heiler hat aber auch diese Seitenansicht der Kirche nicht einwandfrei skizziert. Die Kirche duldet nicht nur das persönliche religiöse Leben, sondern erzieht dazu. Lehramt, Hirtenamt und Regierungsgewalt haben diesen Zweck. Die ganze Liturgie soll es fördern. Alle Gnadenmittel dienen der persönlichen Heiligung. Wir können auch ruhig fragen, in welcher Religion sich persönliche

[1] Vergl. die Erklärung Pius' IX., Denz. 1647 ; *Turrecremata,* Summa de Ecclesia ; *E. Hugon,* Hors de l'Eglise point de salut [3], 1924.

Frömmigkeit, persönlicher Verkehr mit Gott in ähnlichem Maße finde, wie in der katholischen Kirche. Allerdings ist dieses persönliche Leben durch feste objektive Normen geregelt, aber ohne solche gibt es kein wahrhaft sittliches Leben, keine befruchtende, heiligende Religiosität, ohne diese wird die Religion Menschheitskult, statt Gottesdienst.

Die Anerkennung der Autorität der Kirche ist auch keineswegs identisch mit der Unterordnung unter den « Gesamtgeist » der Kirche. Das mag beim Modernismus und Protestantismus der Fall sein. In der katholischen Kirche ordnet sich der Gläubige *Gott* unter, dem Heilande als Stifter, Gesetzgeber und Haupte der Kirche, seinem sichtbaren Stellvertreter, dem Papste, dem vicarius Christi, und allen jenen, die von Christus Gewalt und Macht erhalten haben. Erst durch die gemeinsame Unterordnung unter diese Autorität entsteht dann der Gesamtgeist der Kirche und nur in diesem Sinne ordnet sich der einzelne dem Gesamtgeiste der Kirche unter. [1]

Die Unterwerfung unter die Autorität ist auch nicht ein sacrificium des Verstandes und Willens, wenigstens nicht in erster Linie. Wesentlich und direkt ist die Anerkennung der Autorität und der Anschluß an das Institut der Kirche ein Akt der Religion, wodurch der Mensch zu Gott in Beziehung tritt. Nicht Verlust an Eigenem ist die Signatur dieser Tat, sondern Anteilnahme an Gottes Reich und Segenskraft. Nur subjektiv und indirekt kommt dabei das « Opfer » in Frage, insofern nämlich jede Unterwerfung dem verderbten Menschenherzen schwer fällt. Darin besteht die Schwierigkeit der Religion für so viele, besonders in unserer Zeit der Forderung der absoluten Unabhängigkeit und Selbständigkeit, auch Gott gegenüber. [2]

Nach Heiler wäre allerdings das Genossenschaftliche, Korporative der Religion fremd oder wenigstens nur äußere Hülle für sie. Indessen ist aber die Religion geradezu innerlich und wesentlich auf korporative Verbindung angelegt. Gott, das Ziel aller Religion, ist der Gott aller ; naturgemäß, mit psychologischer Notwendigkeit sucht darum die religiöse Seele alle andern zum Dienste Gottes zu vereinen. Ebenso verlangt die mit Gott vereinte Seele, auch die andern dieses Glückes teilhaftig zu machen. Endlich sucht die Religion, sich alle jene Mittel zu sichern, die sie in der Vereinigung mit Gott, in der

[1] Die gegenteilige Lehre ist Eigentümlichkeit des Jansenismus. Vergl. 1502, prop. 2. 9-11 der Synode von Pistoia (Denz. 1509–11).

[2] Vergl. Conc. Vatic., De fide, can. 1 : « Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, a. s. »

Verwirklichung ihres religiösen und sittlichen Ideals fördern können, und dazu gehört vor allem die Verbindung der Gleichgesinnten zu einer Religionsgenossenschaft, um mit vereinten Kräften dem gemeinsamen Ziele nachzustreben.

Auch der Modernismus (wie der Protestantismus) anerkennt dies. Um aber die göttliche Stiftung der Kirche bestreiten zu können, führt er die Gründung der Kirche auf rein menschliche Faktoren zurück. Wenn aber Christus als Religionsstifter anerkannt wird, muß auch gefolgert werden, daß er, um sein Werk nicht unvollendet zu lassen, selbst auch die Organisation seiner Religion in die Hand genommen habe. Gerade weil die Organisation dem Wesen der Religion und dem Bedürfnisse der Gläubigen entspricht, konnte Christus diese und somit die Gründung der Kirche nicht der Zukunft überlassen. Dies gilt natürlich im verstärkten Sinne, wenn man bedenkt, daß Christus allein jene Verfassung und Mittel geben konnte, welcher die Kirche bedarf. Die göttliche Stiftung der Kirche entspricht somit voll und ganz dem Wesen und den Anforderungen der Religion.

Als letztes Wesenselement des Katholizismus führt Heiler « die *Doppelheit von Spiritualismus und Realismus* » an. Unter Spiritualismus versteht er die Bejahung der Übernatur und des Jenseits, unter Realismus die Hochschätzung und Verwertung des Sinnlichen als Hilfsmittel des religiösen Lebens, wozu er vor allem die Kirche rechnet (617-621). Er sieht darin die Gefahr einer « Mechanisierung und Materialisierung der Religion » (621).

Diese letztere Bemerkung ist aber daraufhin zurückzuführen, daß Heiler das Sinnenfällige *als solches* als Hilfsmittel der Religion betrachtet. Nach katholischer Auffassung ist aber das Sinnenfällige zwar Hilfsmittel, aber nur insofern es Träger, Vermittler, Instrument von Geistigem ist. So ist auf dem Gebiete der Erkenntnis das Sinnenfällige Ausgangspunkt der geistigen Erkenntnis, aber insofern als in den Sinnesdingen und in der Sinneserkenntnis die geistige Form potenziell enthalten ist und daraus gewonnen werden kann. [1] Auch für den Willen ist das Sinnenfällige insofern Hilfsmittel, als es zum Gegenstande und Inhalte des actus humanus und damit in die Sphäre des Menschlichen und Geistigen erhoben wird. [2]

Beides gilt auch für die Religion. Sehr schön drückt dies der hl. Thomas aus (I-II q. 101 a. 2), wo er sagt : « Est duplex Dei cultus,

[1] S. Thomas I q. 85. [2] S. Thomas I-II q. 20.

interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut sc. anima colat interiori cultu et corpus exteriori. Et *sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum.* Consistit autem interior cultus in hoc quod anima coniungatur Deo per intellectum et affectum : et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum Deo recte coniungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur. »

Noch deutlicher tritt dies in der übernatürlichen Religion zutage. Hier ist das Sinnenfällige als solches noch wirkungsloser. Es erhält aber Wirkungskraft als Instrument göttlicher Wirksamkeit. So werden die sakramentalen, sinnenfälligen Zeichen Träger göttlichen Gnadenwirkens [1], so der ganze Kult Ausdruck des inneren, übernatürlichen Lebens. Von einer Gefahr der Mechanisierung und Materialisierung der Religion kann darum nicht die Rede sein ; diese kann nur von Seite der menschlichen Schwäche, Gedankenlosigkeit und Nachlässigkeit eintreten. Besonders gilt dies inbezug auf die Kirche. Jeder Katholik weiß und ist sich bewußt, daß das ganze sichtbare Institut der Kirche mit all seinen Ämtern und Einrichtungen nur insofern Bedeutung und Wirksamkeit hat, als die Kirche Stiftung und Werkzeug Gottes ist, als Gottes Wille, Gnade und Kraft in ihr wirksam sind. Welcher Katholik hätte auch je die Gefahr verspürt, die Kirche nach ihrer bloßen materiellen, sinnenfälligen Seite hin, abgesehen von ihrer übernatürlichen Bedeutung, als religiösen Faktor zu betrachten !

In diesem Sinne besteht dann aber auch kein Gegensatz zwischen Spiritualismus und Realismus, vielmehr vollkommene Harmonie der Unterordnung von Leib und Seele, von Zweck und Mittel, von Natürlichem und Übernatürlichem. Eben deswegen muß auch jede wirkliche Religion zugleich Spiritualismus und Realismus aufweisen — die eben angeführten Worte des Aquinaten zeigen dies überzeugend. Wenn der Modernismus sowohl auf Spiritualismus wie Realismus verzichtet, ist das begreiflich : einem « unbekannten » Gotte kann man eben auch mit « unbekannten » Dingen nicht dienen, noch weniger können diese ein Hilfsmittel werden, um sich mit Gott zu vereinigen.

Heilers Darstellung und Beurteilung der Wesensmerkmale der Kirche ist also keineswegs in allem zutreffend : er ist an der Schale

[1] Conc. Trident., sess. 6, c. 7.

hängen geblieben, Kern und Stern der Sache übersehend.[1] Besonders fällt jede Paradoxie weg, löst sich vielmehr, nicht in einer unbekannten « höheren Einheit », wohl aber in einer wunderbaren Ordnung von Ziel und Zweck, Ziel und Mittel, Verknüpfung von Ursachenreihen, in einer harmonievollen Organisation des ganzen menschlichen Lebens mit allen seinen Kräften, ja des ganzen Universums, auf — zum Zwecke der Verwirklichung der Religion, der Vervollkommnung des Kultes Gottes, der Erleichterung der Erreichung des Seelenheiles. Die Kirche ist eben das « Reich Gottes ».

Rom, Collegium Angelicum.

[1] Charakteristisch ist auch, daß Heiler das Merkmal der Heiligkeit übergeht. Nun allerdings, für einen Modernisten, der keine innere Heiligkeit, besonders keine übernatürliche, anerkennt, kann die Kirche kein Werkzeug der Heiligung sein!

Die
Entwicklung der Stufler-Kontroverse.

Von P. Reginald M. SCHULTES O. P.

Die von P. Stufler vertretene Interpretation der Lehre des heiligen Thomas über das Wirken Gottes steht immer noch im Zeichen der Diskussion. Wir wollen im folgenden den Lesern des « Divus Thomas » einige Stimmen zur Kenntnis bringen und zugleich auch die Verteidigung St.s gegenüber unsern vier Gegenthesen [1] beleuchten.

A. Stimmen zur Ansicht Stuflers.

Die molinistisch gerichteten Zeitschriften haben durchwegs die stuflerische Interpretation begrüßt, ohne zu bedenken, daß nach St. der hl. Thomas auch keinen concursus simultaneus lehren soll. Statt dessen hat man fast regelmäßig den Thomisten bedeutet, daß sie an der Schrift St.s wohl nicht vorübergehen könnten. Indessen fehlt es auch aus dem Lager der Gegner der praemotio physica nicht an Stimmen, welche gegen St. Stellung nehmen. Wir haben bereits früher das Urteil N. Balthassars [2] und Ad. D'Alès angeführt (D. Th., 1924, p. 306 f.). Im folgenden sollen einige andere zur Sprache kommen.

1. An erster Stelle möchten wir die Ausführungen vom P. *G. Huarte* S. J., Professor der Theologie an der Gregorianischen Universität in Rom referieren. (*Gregorianum*, VI, 1925, 81-114.) Huarte, obwohl Suarezianer und Gegner der praemotio physica, lehnt doch die Aufstellung St.s rundweg ab.

H. untersucht zuerst die Frage, ob Thomas *allgemein* einen concursus immediatus Gottes zu allen Handlungen der Geschöpfe negiert und nur einen concursus mediatus, durch Erschaffung und Erhaltung der Kräfte,

[1] « Divus Thomas » (1924), pp. 176-195; 277-307; inzwischen auch separat erschienen: Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe. Freiburg, St. Paulusdruckerei (1924), 52 p. (Preis: Fr. 1.—.)

[2] St. hat inzwischen darauf geantwortet.

gelehrt habe (81-96). Huarte stellt dabei fest, daß St. die Lehre des Durandus nicht richtig erfaßt habe, daß Durandus nicht nur nicht die gleiche Lehre wie Thomas vertrete, sondern im Gegenteil die Lehre des Aquinaten bekämpfe, daß infolgedessen Thomas und Durandus nicht die gleiche Lehre vertreten.

Im zweiten Teile seiner Abhandlung untersucht Huarte die Lehre des Aquinaten über die motio in der übernatürlichen Ordnung, speziell über die Natur des göttlichen Beistandes zur Erweckung der Akte des Glaubens, der Hoffnung und der Reue als entfernte Vorbereitung zur Rechtfertigung. St. hatte behauptet, daß diese Akte nach Thomas natürliche seien, weil eben nach Thomas ein übernatürlicher Akt nur aus dem Habitus der heiligmachenden Gnade hervorgehen könne. Huarte zeigt, daß die Behauptung St.s im Widerspruche stehe, sowohl mit allgemeinen Prinzipien des Heiligen als auch mit dessen Lehre über die Vorbedingungen der Rechtfertigung (I-II q. 109; q. 113 a. 4 und 5; III q. 85 a. 5; De Verit. q. 28 a. 4 und 8; II d. 28 q. 1 a. 1 ad 1 und 2; II d. 23 q. 3 a. 2 und 4; IV d. 14 q. 1 a. 2 sol. 2 etc.).

Sehr treffend ist in dieser Frage folgende Bemerkung Huartes (p. 103). Er schreibt: « Concedit cl. Stufler .... ultimam dispositionem ad gratiam sanctificantem esse in doctrina S. Thomae intrinsece supernaturalem. Quod si semel admittatur, nequit iam in universum affirmari, ut factum est a cl. Stufler, doctrinam Angelici hanc esse, quod homo actibus entitative naturalibus ad susceptionem gratiae habitualis se disponere possit. Et ratio est manifesta. Etenim ultima illa dispositio est actus voluntatis humanae, effectus in vi motionis divinae; est praeterea actus quo homo se disponit seu praeparat ad suscipiendam gratiam sanctificantem. Si ergo concedimus illum actum adstrui a s. Thoma intrinsecus supernaturalem, habemus iam dispositionem ad gratiam sanctificantem quae in doctrina s. Doctoris est intrinsece supernaturalis. Nihil refert ad rem nostram utrum illa dispositio ultima elicitive proveniat ab aliqua motione actuali an potius ab ipsa gratia habituali. »[1]

Sehr gut antwortet Huarte auf die von St. so scharf betonte Unterscheidung zwischen immediatio suppositi und virtutis. St. verteidigt, daß nach Thomas Gott nur immediatione virtutis, nicht aber suppositi bei den geschöpflichen Handlungen mitwirke. Dabei versteht er die immediatio suppositi wie folgt: « Immediatio suppositi habetur quando inter subiectum agens et effectum nullum suppositum subordinatum coagens mediat » (De Deo operante, p. 94). Huarte antwortet: « Si nihil aliud in tota hac controversia intendit P. Stufler, possumus ipsi concedere quidquid vult. »

[1] In der Theol. Rev., 1924, Sp. 352, Note 1, hat H. Lange an meine Adresse geschrieben: « Der Beweis dafür, daß Thomas wirklich eine gratia elevans und zwar bereits für die entfernteren Dispositionsakte angenommen hat, muß wohl sehr leicht und einleuchtend sein. Ich wäre Schultes aufrichtig dankbar, wenn er einen solchen mitteilte. .... » Da P. Huarte mir zuvorgekommen ist, möge sich P. Lange bei ihm bedanken. Übrigens halte ich fest, daß nach St.s Darstellung Thomas *überhaupt die gratia actualis* negieren würde und *diese* Behauptung verdient eine Widerlegung nicht.

Denn, fügt H. bei, « data illa definitione immediationis suppositi quam audivimus a P. Stufler, ... satis evidens est, ea tantum a Deo agi immediate immediatione suppositi quae ipse solus sine creaturis sibi subordinatis et secum coagentibus agit » (p. 93).

2. In der *Theologischen Revue*, 1924, n. 10, Sp. 345-352, bespricht *H. Lange* S. J. in eingehender Weise das Werk St.s *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante*. In verschiedenen Punkten hat ihn St. nicht überzeugt. Lange benützt zwar die Gelegenheit zu einem Ausfall auf die thomistischen Gegner St.s. Er schreibt (Sp. 345) : « Bislang kann sich St. nicht beklagen, daß seine thomistischen Gegner ihm die Verteidigung seiner Deutung schwer gemacht hätten. Sie haben sich nicht einmal bemüht, seine Auffassung und deren Begründung richtig zu verstehen ; viel weniger vermochten sie, seine Beweise zu widerlegen ; dagegen gaben sie sich in ihrer eigenen Thomasdeutung arge Blößen. » Als Beweis wird St.s Abwehr in Z. f. k. Th. angeführt. Die Ironie wollte es aber, daß St. auch die Bemerkungen Langes als unzutreffend zurückwies. Übrigens scheint Lange bei Abfassung seiner Rezension meine beiden letzten Artikel noch nicht gelesen zu haben. Jedenfalls hat er keinen Beweis für die obigen Behauptungen erbracht.

Von St. urteilt Lange, daß er « doch auch gelegentlich in den so naheliegenden Fehler gefallen zu sein (scheine), zu einseitig die Texte, die seiner Ansicht günstig sind, zu beachten und die entgegengesetzten zu übersehen oder in wenig wahrscheinlicher Weise zu deuten ». Im einzelnen findet L., daß die Lehre des Aquinaten vom motus naturalis und violentus keineswegs in der kurzen Formel, die St. betone, « ihren adaequaten Ausdruck » finde (Sp. 346). Auch will er nicht leugnen, « daß gewisse Redewendungen des englischen Lehrers, zumal wo er von der immutatio voluntatis durch Gott redet, schwierig sind und Anlaß zur bannezianischen (!) Deutung geben konnten » (Sp. 350). Bezüglich der von St. stark herbeigezogenen Lehre von der Wirksamkeit der Himmelskörper bemerkt L. : « Nun besteht aber doch die Mitwirkung des Himmelskörpers nicht etwa bloß in der Mitteilung permanenter Tätigkeitsprinzipien an die nächste Ursache, sondern in einem besondern Einfluß auf diese oder auf ihre Wirkung, der eben jetzt, wo die nächste Ursache in Tätigkeit tritt, ausgeübt wird. .... Somit dürfte auch der Einfluß, den Gott als absolut erste Ursache bei jeder Tätigkeit der Geschöpfe ausübt, nach der Meinung des hl. Thomas sich nicht in dem erschöpfen, was St. angibt » (Sp. 349).

Den Thomisten gegenüber urteilt Lange, daß Thomas « mit voller Überzeugung die wirkliche Wahlfreiheit im Sinne des Aristoteles vertreten will (sic) und eben deswegen (!) jede physische Determination des freien Aktes durch einen andern als den Handelnden selbst entschieden ablehnt » (Sp. 350). Das soll auch St. « mit einer erdrückenden Wucht von Beweisen » dargetan haben. Aber Thomas lehrt eben nur, daß der freie Willensakt *von keinem andern äußern Agens* effektiv bewegt und bestimmt werden könne *als von Gott*. Die Behauptung L.s ist ein Machtspruch. Übrigens gibt er selbst zu, « daß Thomas I-II q. 111 a. 2 ad 2 unter jenem innern Willensakt, bei dem mens nostra est mota et non movens einen freien Akt

versteht » (Sp. 350). Das Argument, das L. anführt, wird von Thomas selbst widerlegt (z. B. I-II q. 9 a. 4 ad 1-3 ; q. 10 a. 4, corpus und ad 1-3). Die Formel des hl. Thomas lautet nicht : voluntas a se sola movetur, sondern : « Voluntas a duobus moveri potest : uno modo ab obiecto. . . . ; alio modo ab eo quod *interius inclinat voluntatem ad volendum :* hoc autem non est nisi *vel ipsae voluntas vel Deus* » (I-II q. 80 a. 1). « Mutare actum voluntatis non potest nisi quod operatur intra voluntatem : et hoc est ipsa voluntas et id quod est causa voluntatis » (De Verit. q. 22 a. 9). Dies ist auch der Sinn der Lehre des Aquinaten in I q. 105, 106, 111 ; I-II q. 9, 10, 80 ; C. G. III c. 88, 89 etc.

3. Eine interessante Studie bietet *Bernh. Geyer*, Professor der Dogmatik an der Universität Breslau : « *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Mitwirkung Gottes zur Tätigkeit der Geschöpfe* » in *Phil. Jahrbuch*, 1924 (B. 37), s. 338-359. Professor Geyer bringt eine neue Note in die Diskussion. Geyer faßt seine Resultate selbst in folgenden Worten zusammen (p. 352) : « Die Bewegung der Dinge durch Gott besteht nicht bloß, wie St. will, in der Mitteilung und Erhaltung der Natur und ihrer Bewegungsprinzipien ; sie besteht auch nicht in einem jeder einzelnen Bewegung zugeordneten individuell bestimmten Impuls Gottes (praemotio physica), sondern darin, daß die den Dingen immanente Kraft in einer der Natur der Dinge entsprechenden Weise von Gott durch die geschöpflichen Ursachen in Bewegung gesetzt wird. Die im höchsten Geiste vorhandene Zieleinstellung und Erstrebung (intentio) geht in die geschöpflichen Ursachen ein und durch sie hindurch, wodurch sie den Zielen der göttlichen Weltordnung und Weltregierung dienstbar gemacht werden. »

Professor Geyer erklärt nun seine These folgendermaßen : « Dadurch, daß Gott die Dinge als Instrumentalursache bewegt, wird in ihnen ein intentionales Sein bewirkt, d. h. die *Idee* der causa instrumentalis geht in das Instrument ein als ein esse incompletum spirituale » (p. 351). Geyer stützt sich für diese Auffassung auf den Ausspruch des hl. Thomas, daß die Wirkung der Prinzipalursache ein « esse intentionale » habe, « per modum quo colores sunt in aere », oder wie die Farben im Auge sind. Von diesem Vergleich aus will G. das Wesen des esse intentionale in dem eben genannten Sinne beweisen. Wir bemerken dazu ein Dreifaches.

Erstens handelt es sich beim hl. Thomas, wie auch G. ausdrücklich bemerkt, nur um einen *Vergleich*. Es wird sich also darum handeln, das tertium comparationis festzustellen. Dieses besteht aber darin, daß (nach der Lehre der alten Physik) das Licht keine naturhafte Veränderung der Luft oder des Auges hervorbringt, nicht in das eigene Sein der Luft oder des Auges eindringt, vielmehr nur eine richtunggebende Bestimmung der Sehkraft des Auges bedingt. Ähnlich denkt sich die alte Physik das Vorhandensein des Lichtes in der Luft, nämlich als eine vorübergehende Beeinflussung derselben in der Richtung zur Hervorbringung von Farben. In diesem Sinne hat das Licht im Auge und in der Luft ein esse incompletum et intentionale. Analog hat aber auch die im bewegten Subjekte aufgenommene Bewegung nur ein vorübergehendes, nicht das Sein des Dinges veränderndes Sein (esse incompletum), dessen ganze Bedeutung

und Wirksamkeit darin besteht, das bewegte Subjekt auf eine bestimmte Tätigkeit hinzuordnen und zu ihr zu befähigen (esse intentionale). Geyer haftet an dem Ausdrucke des hl. Thomas, daß das Licht ein « esse spirituale » habe. Dieses esse spirituale ist aber keineswegs im Sinne von « geistig » zu verstehen, sondern in dem eben genannten Sinne. —

Zweitens ist zu bemerken, daß Thomas einen zweiten Vergleich beifügt, nämlich daß die dem Subjekt mitgeteilte Bewegung in diesem sei « per modum quo virtus artis est in instrumento artificis », wie z. B. in der Axt. Die der Axt mitgeteilte Kraft und Bewegung hat aber in dieser kein « geistiges Sein ».

Drittens muß bemerkt werden, daß die in Frage stehende Lehre des hl. Thomas eine Folgerung der prinzipiellen Auffassung der causa instrumentalis und der motio ist. Es kommen hier die zwei Grundsätze in Betracht, daß einerseits die causa instrumentalis ihre Wirkung kraft einer ihr mitgeteilten Bewegung hervorbringt, anderseits, daß die motio eine reale Veränderung des Subjektes hervorbringt, nur daß diese Realität nicht wie die in der Schöpfung mitgeteilten Kräfte ein esse ratum et firmum hat, sondern nur ein vorübergehendes, dirigierendes, aktuierendes Sein.

Geyers Interpretation des hl. Thomas ist zwar geistreich, aber durch den Ausdruck « esse spirituale » irregeleitet ; die richtige Interpretation muß vom Wesen der motio ausgehen. Geyer schreibt darum zwar richtig : « Die im höchsten Geiste vorhandene Zieleinstellung und Erstrebung geht in die geschöpflichen Ursachen ein und durch sie hindurch » ; aber dies geschieht mittels einer den Geschöpfen mitgeteilten Bewegung, deren Realität eben deswegen als ein esse intentionale bezeichnet wird. Jede wirkliche motio muß aber im bewegten Subjekt eine Wirkung hervorbringen : « instrumentum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius » (*De Pot.*, q. 3 a. 7). Das ist es, was die Lehre von der praemotio physica besagt.

Stufler gegenüber bemerkt Geyer :

Wenn Thomas sagt, « der erste Akt des Willens müsse durch eine motio Dei verursacht werden, so kann das unmöglich heißen, der erste Akt des Willens werde von Gott verursacht dadurch, daß er das Willensvermögen verleihe. .... Diese motio kann nicht die creatio voluntatis, sondern muß etwas auf sie Folgendes bzw. sie Voraussetzendes sein » (p. 357). Wenn Geyer trotzdem die praemotio ablehnt, stützt er sich auf eine eigenartige Interpretatio der causalitas instrumentalis. Er bemerkt richtig : « Die Wirksamkeit der Instrumentalursache ist so zu erklären, daß von der Prinzipalursache eine Einwirkung auf die Instrumentalursache übergeht, die als esse incompletum und intentionale bezeichnet wird. Das ist die letzte und feinste Bestimmung, die Thomas zur Verfügung steht. .... Hier schwächt St. die bestimmte Ausdrucksweise des hl. Thomas in durchaus unzuverlässiger Weise ab. Gerade hier, wo Thomas die letzte Auskunft gibt, schiebt St. ihn beiseite » (p. 350).

Ebenso betont Geyer gegen St. den *passiven Charakter* des Bewegungsprinzipes : « aktiv ist es an sich betrachtet, passiv mit Rücksicht auf sein

Verhältnis zum generans. . . . Das Ding wird vom generans bewegt » (345). In diesem Sinne deutet Geyer nun den Begriff der *inclinatio naturalis*. G. schreibt : « Was den passiven Charakter der inclinatio naturalis anlangt, so wird dieser von Thomas mit voller Klarheit zum Ausdruck gebracht. Inclinatio ist nicht die aktive Neigung, das Streben oder die Anlage zu dem Streben, sondern das Bewegtwerden des Dinges auf Grund seiner Natur und deren Kräfte. Das Verkennen dieses passiven Charakters der inclinatio führt St. zu einer falschen Interpretation von I q. 106 a. 2. . . . . *Die inclinatio naturalis ist . . . . identisch mit der operatio voluntatis selbst.* Die Bewegung des Willens geht also nicht aus der inclinatio hervor, sondern *ist* diese inklinativ. Sie ist also in keiner Weise etwas Potentielles, sondern steht der potentia volendi als Akt gegenüber. Inclinatio ist nicht eigentlich ein Inklinieren zu etwas, sondern ein Inkliniert*werden* » (346 f.).

Diese Bemerkung Geyers beweist einen scharfen Sinn. Auch wird niemand (St. nicht ausgenommen) den passiven Charakter der inclinatio naturalis bestreiten, insofern sie eben vom generans gegeben wird. Ebenso ist es richtig, daß die Bewegung des Willens selbst eine inclinatio ist. Dagegen hat G. nicht genügend den Unterschied von inclinatio naturalis und jener inclinatio, die identisch ist mit dem Akte des Willens, unterschieden. Die inclinatio naturalis ist eine naturnotwendig determinierte *Anlage* des Willens, ein habitus naturalis. Der Willensakt dagegen ist ein *aktuelles* Streben, die aktuelle Tendenz des Willens, die Richtung des Willens auf ein Objekt. Die inclinatio naturalis ist darum keineswegs identisch mit dem Willensakt selbst, zumal nicht mit dem freien Willensakt, der kein actus naturalis, nicht naturhaft oder durch die Natur bestimmt ist. Das ist auch der Sinn des Satzes des hl. Thomas : « Operatio voluntatis est inclinatio quaedam voluntatis in Deum. »

Ebenso ergibt sich der Sinn des unmittelbar folgenden Satzes : « Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest qui virtutem volendi creaturae contulit », d. h. Gott. Die inclinatio naturalis des Willens ändert Gott nicht ; er müßte sonst die Natur des Willens ändern, welche naturnotwendig die inclinatio naturalis bestimmt. So fügt auch Thomas bei : « sicut et naturalem inclinationem solum illlud agens potest mutare quod potest dare virtutem *quam consequitur inclinatio naturalis.* » Jene inclinatio dagegen, welche identisch ist mit dem freien Willensakte, kann Gott ändern. Geyer beanstandet darum mit Recht die Auffassung St.s, als ob das immutare inclinationem so viel heiße wie : die inclinatio naturalis in Bewegung setzen (347).

Seine eigene Ansicht spricht G. mit folgenden Worten aus : « Es soll aber das gerade Gegenteil gesagt werden : Gott kann den Willen bewegen im Gegensatz zu der inclinatio naturalis, wie auch das natürliche Agens ein Ding, dem es die Form verliehen hat, anders bewegen kann als es dieser Form entspricht, ohne daß diese Bewegung deshalb ein motus violentus wäre. . . . . Immutare inclinationem heißt demnach : an die Stelle der *einen* inclinatio eine *andere* setzen » (347). Schon früher hatte G. bemerkt : « Es ist direkt falsch, wenn St. immer wieder betont, eine Bewegung, die von Gott ohne inneres Bewegungsprinzip hervorgebracht

wird, würde in motus violentus sein » (346). Hier macht sich aber wieder der Mangel der Unterscheidung von inclinatio naturalis und der inclinatio voluntatis im freien Willensakt geltend. Der freie Willensakt steht nicht im Gegensatz zur inclinatio naturalis, hat diese vielmehr zur Voraussetzung und Wurzel (I-II q. 10 a. 1); den freien Willensakt ändern heißt weder die inclinatio naturalis in Bewegung setzen, noch an Stelle des naturhaften Wollens ein freies Wollen setzen, noch den Willen gegen seine Anlage auf ein Objekt richten. Der spätere Willensakt kann dem frühern entgegengesetzt sein, nicht aber dem Willen und seiner inclinatio naturalis.[1]

Um die Ablehnung der thomistischen Lehre zu begründen, erklärt Geyer mit St., daß nach Thomas Gott den Willen nur ad bonum in universali bewege; diese Interpretation sei « die einzig mögliche » (p. 353). Inbetracht kommt besonders I-II q. 9 a. 6 corp. et ad 3. Ich will auf die Gründe Geyers nur kurz antworten.

a) In dem eben genannten Artikel bringt Thomas als Beispiel eines Willensaktes, zu dem Gott bewegt, das velle sanari: das ist aber offenbar ein Wille zu einem bestimmten Gute. Im ganzen Artikel behauptet und beweist Thomas, daß der Willensakt, der circa finem ist, im Gegensatz zum Willensakt, der circa ea quae sunt ad finem ist, « prodeat ex instinctu alicuius exterioris agentis ». Zweck sind aber bestimmte Güter, wie das Beispiel vom velle sanari zeigt. Die Antwort auf die Objektionen darf also nicht im Gegensatz zur Lehre des corpus art. ausgelegt werden.

b) Im resp. ad 3 sagt der hl. Thomas: « Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest velle aliquid. » Das « universale obiectum voluntatis » = bonum ist aber nicht das bonum in universali, sondern all das, was die ratio boni hat (sive ut bonum verum sive ut bonum apparens): das bonum in universali ist die ratio volendi quodcumque bonum. Der Wille hat die spezifische Eigenschaft, daß er alles sub ratione boni anstrebt; da die ratio boni sich auf alles erstreckt, kann auch alles Objekt des Willens werden = universale obiectum voluntatis. Aber der Wille kann nichts anstreben, außer er werde dazu von Gott bewegt, eben weil dieser motor universalis ist, d. h. « causa omnium actionum omnium agentium » (I q. 105 a. 5), ohne dessen Mitwirkung (sine hac universali motione) darum der Wille nichts wollen kann (homo non potest aliquid velle).

c) Das bonum universale wird vom hl. Thomas bald unbestimmt, bald bestimmt genommen. Unbestimmt besagt das bonum universale alles, was die ratio boni hat; bestimmt genommen besagt das bonum universale Gott selbst, in dem die ganze Fülle alles Guten beschlossen ist. Wenn nun Gott den Willen bewegt, bewegt er ihn zum bonum universale im unbestimmten oder im bestimmten Sinne? Ich hatte das zweite behauptet und Geyer bestreitet es. Der hl. Thomas lehrt aber

[1] Unsere Stellung zur Begründung G.s ergibt sich aus unsern Bemerkungen zu Stufler, die Geyer bei Abfassung seiner Arbeit noch nicht vorlagen.

ausdrücklich, daß Gott alles in der Richtung auf sich selbst bewege. In I q. 103 a. 2 erklärt er, daß der Zweck der gubernatio mundi das bonum universale sei ; « bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis », d. h. Gott selbst. Aus diesem Grunde beweist Thomas auch, daß Gott nicht causa peccati sein könne, « quia Deus omnia inclinat et convertit in seipsum » (I-II q. 79 a. 1).

Die inclinatio in bonum universale versteht Geyer als « ein *fortgesetztes Inkliniertwerden des Willens durch Gott* zum bonum universale » (354), folglich weder als Anlage noch als vorübergehende Bewegung des Willensvermögens. Aber auch hier rächt sich wieder die Vernachlässigung des Unterschiedes zwischen inclinatio naturalis und aktueller Willensinklination. Der aktuelle Willensakt besagt zwar ein Inkliniertwerden von Gott, aber nur ein vorübergehendes, wie der Akt selbst vorübergeht.

G. anerkennt als Lehre des Aquinaten eine motio zum ersten Akt, von der er bemerkt : « Diese motio kann nicht die creatio voluntatis sein, sondern muß etwas auf sie folgendes sein » (357). Eine weitere motio lehnt G. ab, und zwar unter Berufung auf den Beweisgang des hl. Thomas (I-II q. 9 a. 6).

Geyer meint : « Wenn alle Willensbewegungen ex instinctu exterioris moventis erfolgen, so verliert die Deduktion des hl. Thomas ihren Sinn und ihre Beweiskraft. » Keineswegs. Nur darf man nicht, wie die meisten Interpreten des a. 4 und 6 es tun, übersehen, daß Thomas an dieser Stelle wie in der ganzen Quaestion vom Willen als Willen, vom Akte des einfachen velle spricht, im Unterschiede von andern Willensakten, wie der fruitio, intentio, electio, die er erst in den folgenden Quaestionen behandelt. Die Frage lautet also konkret, ob das simplex velle, der erste Akt des Willens, von Gott als movens sei. Wenn man dies beachtet, ist der Beweisgang des hl. Thomas ganz klar : das simplex velle, der erste Akt des Willens kann nicht Wirkung eines andern Willensaktes sein : « unde necesse est ponere quod in primum actum voluntatis voluntas procedat ex instinctu alicuius exterioris agentis » (a. 4), das nur Gott sein kann (a. 6). Geyer hat also insofern Recht, daß Thomas *an dieser Stelle* nur von der Verursachung des ersten Willensaktes spricht. Folgt aber daraus, daß die andern Willensakte nicht auch wie vom Willen so von Gott bewirkt werden ? Thomas behandelt diese Frage hier nicht, weil er schon früher, I q. 105, gezeigt hatte : Deus operatur in omni operante. Wenn der Wille mittels eines Aktes einen andern Akt setzt, ist er ja operans. Eben daraus folgt aber, daß *für den ersten Willensakt* die motio Dei in besonderer Weise, aus einem besondern Grunde nötig ist, und in diesem Sinne *eine besondere motio* Dei : im ersten Akt ist nur Gott movens, d. h. die bewirkende Ursache, daß der Wille ein Gut frei will ; bei den andern Willensakten ist Gott *und* der Wille movens oder operans. [1]

[1] Auf die Frage über die Freiheit des ersten Willensaktes will ich nicht eingehen. Es sei nur gegen Geyer und Stufler bemerkt, daß ein vorausgehendes consilium zum Akte der electio, aber nicht zum simplex velle notwendig ist. Das

4. Von thomistischer Seite hat *R. Martin* O. P. programmatisch den Widerspruch der Interpretation St.s mit den Begriffen und Prinzipien des hl. Thomas nachgewiesen (*Revue Thomiste*, 1924, 579–595 ; vergl. « Divus Thomas », 1925, p. 249).

5. Der Vollständigkeit halber möge es uns gestattet sein, noch das Urteil des Münsterer Dogmatikprofessors *F. Diekamp* anzuführen. Er schreibt (*Theol. Revue*, 1925, Sp. 149) : « Schultes bietet in der vorliegenden Schrift (Separatabdruck der Artikel im Divus Thomas) eine sorgfältige Nachprüfung der von Stufler vorgebrachten Beweise und zeigt in methodisch vortrefflicher, überzeugender Erklärung der Thomastexte, daß der heilige Lehrer keinen dieser vier Sätze vertreten hat, daß vielmehr die Auffassung St.s ein Gewebe irrtümlicher Interpretationen sind. »

6. Die Stimmen zur Thomasinterpretation von Stufler sind ziemlich verschieden. Auch diejenigen Autoren, die St. in der Ablehnung der praemotio physica beipflichten, sind nur negativ einig. Sobald es heißt, Thomas positiv zu interpretieren, gehen ihre Wege auseinander, wie bei Stufler, Lange, Geyser und Zigon. In diesem Sinne ist Lange berechtigt, vom « Elend der Thomasinterpretation » zu sprechen. Schließlich hat doch Thomas *eine* Lehre vertreten.

Doch *eine* Einheit zeigt sich auch bei den Gegnern der thomistischen Interpretation. Alle kommen nämlich schließlich darin überein, daß die *Lehre des Aquinaten selbst mit Mängeln behaftet, verbesserungsbedürftig, also objektiv unrichtig sei.*

Was *St.* in dieser Beziehung behauptet, haben wir bereits gesehen.

Geyer schreibt (l. c., p. 352) : « Die durch Stuflers Darlegungen gewonnene klare Erkenntnis der Abhängigkeit der Anschauung des hl. Thomas von der veralteten Bewegungslehre zeigt klar, daß mit einer bis ins einzelne ursprungstreuen Darlegung der thomistischen Lehre das *Problem* der Mitwirkung Gottes mit den menschlichen Handlungen *heute nicht gelöst werden kann*, daß es vielmehr einer *Weiterbildung* seiner Grundgedanken *vom Standpunkte heutiger Naturerkenntnis* bedarf » (352).

Indessen ist sowohl die Voraussetzung als die Folgerung dieses Dictums zu bestreiten. Es ist vorerst nicht richtig, daß die Lehre des hl. Thomas aus der alten Bewegungslehre *geschöpft* ist, vielmehr hat Thomas die damalige Lehre zur Erklärung herbeigezogen, vielfach auch seine metaphysische Lehre mit den Anschauungen der Physik seiner Zeit in Einklang zu bringen versucht. St. hat auch keineswegs

simplex velle strebt ein Gut als solches an, die electio als Mittel zu einem Zweck — eben deswegen ist das consilium notwendig : I-II q. 13 ; q. 41 a. 2 ad 3.

das Gegenteil bewiesen, sondern im Gegenteil nicht genügend zwischen der eigenen Lehre des Aquinaten und den naturwissenschaftlichen Analogien unterschieden. Sodann ist es eine in sich widersprechende Folgerung und Forderung, die Bestimmung des *metaphysischen* Wesens der motio, zumal der motio divina, von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis der physikalischen Bewegung abhängig zu machen. Die *metaphysische* Lehre des hl. Thomas über den motus steht über der naturwissenschaftlichen Bewegungslehre ; sie ist auch innerlich genügend gesichert, nämlich durch Zurückführung auf erste metaphysische Prinzipien, wie z. B. der Satz : quidquid movetur, ab alio movetur. Folglich ist auch die Lehre des hl. Thomas durchaus geeignet zur Lösung unserer Frage. [1] Jedenfalls haben die Thomisten keinen Grund, ihre Position preiszugeben.

Lange hat eine andere Schwierigkeit. Er findet, « daß sich bei Thomas *zwei recht verschiedene Auffassungen* vom esse als proprius effectus Dei finden. Einmal ist das esse die actualitas omnium actuum, es ist das formalissimum. .... Dann ist es wieder ein potentielles Substrat ...., dem alle Wirkungen superadduntur, die sich zu ihm verhalten ut actus ad potentiam » (l. c., Sp. 348). Lange erklärt den von ihm zugegebenen Widerspruch damit, daß die Lehre des Aquinaten aus zwei verschiedenen Quellen fließe, nämlich aus dem griechischen und arabischen Neuplatonismus (Sp. 347).

Tatsächlich macht sich aber hier nur das « Elend unserer heutigen Thomasinterpretation » geltend. Von zwei verschiedenen Auffassungen bei Thomas findet sich keine Spur. Nur ist es notwendig auf die verschiedene Bedeutung von esse bezw. ens zu achten. Das *esse* selbst, als Aktualität, ist selbstverständlich die actualitas omnium, formalissimum in rebus ; die *Dinge* aber, die ein esse haben, ein ens sind, sind rezeptiv, ein potentielles Substrat, das sich zu neuen Wirkungen wie potentia zum actus verhalten. Es muß befremden, daß diese Unterscheidung Lange entgangen ist.

Die ganze bisherige Entwicklung der Stufler-Kontroverse hat mich überhaupt aufs neue überzeugt, daß man nur auf Kosten einer Korrektur des hl. Thomas an der Praemotionslehre vorüberkommen kann. Das ist ja schließlich auch der Sinn der Ausstellungen von Stufler, Lange und Geyer. *(Fortsetzung folgt.)*

[1] Wir erlauben uns auch die Frage : Was haben wir in dieser Beziehung von der « heutigen » Naturerkenntnis zu hoffen ? Sollen wir denn die Frage bis ans Ende der Zeiten ungelöst lassen ?

Literarische Besprechungen.

J. Pérez-Garcia O. P.: De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud D. Thomam Aquinatem. Abulae (S. Diaz) 1924. (184 pag.)

Unter « sozialer Funktion » des Privateigentums versteht der Verfasser den Inbegriff der sozialen Pflichten, die sich aus dem Privateigentumsrecht ergeben, und er will nun die *Prinzipien*, aus welchen dieselben gefolgert werden, an der Hand des hl. Thomas darlegen (p. 2). Die Grenzen, die einer Doktordissertation, wie es die vorliegende Abhandlung ist, gezogen sind, erlaubten es dem Verfasser nicht, auf gegnerische Ansichten ausführlich einzugehen; desto gründlicher wird die Lehre des hl. Thomas, gemäß dem Interpretationskanon « D. Thomas sui interpres », zumeist mit dessen eigenen Worten, in positiver Darlegung vorgeführt.

Der Verfasser führt nun *vier* Prinzipien der sozialen Funktion des Privateigentums an: 1. die von ihm sogenannte « proprietas humana seu naturalis », d. i. das aus der menschlichen Natur als solcher sich ergebende, jedem einzelnen Menschen zukommende Recht, die irdischen Güter zu gebrauchen (p. 5-58); 2. die Natur des Privateigentums selbst (p.59-94); 3. den « ordo moralis » (p. 95-139) und 4. die Gesellschaft (p. 140-184).

Die « proprietas humana » wird aus dem Plan der göttlichen Vorsehung, welche die irdischen Güter zum menschlichen Gebrauch bestimmt hat, hergeleitet. Da der einzelne Mensch infolge seiner Persönlichkeit, Zweck und nicht Mittel in diesem Plane ist (creatura rationalis propter seipsam gubernatur, Contr. Gent. III c. 113), so folgt, daß nicht nur das Menschengeschlecht im allgemeinen, sondern jeder einzelne Mensch von Natur aus das Recht besitzt, das, was er zum menschlichen (d. h. nicht nur zum leiblichen, sondern auch zum vernünftig-sittlichen) Leben braucht, zur Verfügung zu haben. Das gleiche folgt, wenn wir die im Plane der göttlichen Vorsehung obwaltende Gerechtigkeit ins Auge fassen. Ferner ergibt sich die « proprietas humana » aus dem immanenten Zweck der äußeren Güter, und aus der Betrachtung der menschlichen Natur selbst, die ohne äußere Güter ihre Aktivität nicht entfalten kann. Der letzte Grund hebt den wahren Kern der von Blunschli, Ahrens u. a. vertretenen Ableitung des Eigentumsrechtes aus der menschlichen Persönlichkeit hervor, nur daß diese Gelehrten *zu viel* folgern, indem sie nicht bloß das *Gebrauchs*recht an den irdischen Gütern, sondern das *Privateigentumsrecht* aus der menschlichen Persönlichkeit begründen wollen. — Dieser « proprietas humana » oder wie sie der hl. Thomas (II-II q. 61 a. 1) nennt, diesem « naturale dominium », welches der Mensch über die äußeren Güter hat, entspricht zunächst nun die Pflicht der *Arbeit*. Da aber diese letzte zum ersten sich wie ein

Mittel zum Zweck verhält, so ist klar, daß das « dominium naturale » viel enger mit der menschlichen Natur verknüpft ist als die Arbeitspflicht und daher auch zurecht besteht, wenn die Arbeit wegen Krankheit, Schwäche und dgl. nicht geleistet werden kann. Vor allem aber wird dieses « dominium naturale » nicht aufgehoben durch das *Privateigentum*, das, wie der Verfasser anhand des hl. Thomas in der Sectio II ausführt, nicht dem « ius naturale » im engeren Sinne, sondern dem « ius gentium » angehört ; und so ergibt sich aus diesen Erwägungen eine Einschränkung der « proprietas privata » durch die « proprietas naturalis ». Die Privateigentumsinstitution darf kein Hindernis sein, daß auch diejenigen, welche nichts besitzen, durch Arbeit sich das zum Leben Notwendige erwerben können oder im Falle *unverschuldeter* Arbeitslosigkeit zur Verfügung haben.

Der Verfasser behandelt sodann das zweite Prinzip, aus dem sich die soziale Funktion des Privateigentums ergibt, nämlich *dieses selbst*. (Sect. II.) Der hl. Thomas leitet, wie schon oben bemerkt, das Privateigentum nicht aus dem Naturrecht im engeren Sinne ab. Die Betrachtung der menschlichen Natur und der Weltordnung führt an und für sich nur zur proprietas humana. Der Verfasser bemerkt mit Recht : « Non videtur magnum prodere rationis thomisticae intellectum » (p. 74., Anm. 1), wenn *Liberatore* und *Theodor Meyer* den a. 1 (der q. 66 II-II), in welchem die « possessio naturalis » behandelt wird, zum Fundament ihrer Beweisführung für das *Privateigentum* nehmen. Dies ergibt sich erst aus der Betrachtung des *gegenwärtigen Zustandes* des (gefallenen) Menschen, der das Privateigentum *moralisch notwendig* macht, damit die Arbeitslust, die Ordnung und der Frieden besser (magis) erhalten werden können. Es ist eine sich der menschlichen Vernunft von selbst aufdrängende Folgerung aus dem gegenwärtigen Zustand des Menschengeschlechtes, die zur Einführung des Privateigentums führte, und eine solche gehört zum « ius gentium », das einerseits dem ius naturale verwandt ist : « Non indiget *speciali institutione* » (II-II q. 57 a. 3 ad 3) ; « est aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis ; inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quae non est multum remota a principiis » (I-II q. 45 a. 4 ad 1), anderseits aber auch zum « ius positivum » gerechnet werden kann, insofern es nicht aus der Natur *als solcher* sich ergibt, sondern « secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum » (II-II q. 66 a. 2 ad 1) eingeführt wurde. — Die Gründe nun, welche der hl. Thomas für die Rechtfertigung der Privateigentumsinstitution anführt, ergeben soziale Pflichten. Ist das Privateigentum notwendig, damit der *Arbeitstrieb* im Menschen nicht ertötet werde, so folgt daraus die Pflicht, dasselbe *zur Arbeit* auszunützen. Wer sein Eigentum in *keiner Weise* für die Gesellschaft fruchtbar macht, behält vor der Gesellschaft das volle Recht auf dasselbe nicht, weil er einem der Hauptzwecke, zu dem dasselbe eingesetzt wurde, nicht gerecht wird. Verlangt die *Ordnung* in der Wirtschaft das Privateigentum, so ergibt sich für den Eigentümer nicht bloß die Pflicht, die andern nicht *direkt* zu schädigen, sondern auch sie nicht durch rücksichtslose Konkurrenz eventuell zugrunde zu richten. Der *soziale Friede* endlich, der dritte Zweck, zu dem das Privateigentum eingeführt wurde

(ut « unus quisque re sua contentus sit », II-II q. 66 a. 7) verlangt die gerechte Regelung der Lohnverhältnisse. — Der Verfasser macht (p. 91) die wichtige Bemerkung, daß die bloß *relative*, d. h. zur Wahrung der angeführten sozialen Zwecke bestehende Notwendigkeit des Privateigentumsrechtes es mit sich bringt, daß der Umfang und Inhalt seiner Betätigung wechseln kann, daß es also keine Widersprüche gegen dasselbe besagt, wenn zu Zeiten die *soziale* Funktion desselben mehr betont und gefordert wird. — Zu diesen sozialen Pflichten, die sich aus der Begründung des Privateigentums schon ergeben, kommt nach dem heiligen Thomas noch die, dem Nächsten mit seinem Eigentum in der Not beizuspringen. Bezüglich des « usus rerum exteriorum » sagt er, derselbe müsse ein gemeinsamer sein, « ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum ». (loc. cit.) Dieser « usus » ist von der « potestas dispensandi », die zum Inhalt des Eigentumsrechtes gehört, sachlich nicht zu trennen. Es kann sich also nicht um ein Anrecht aller am Gebrauche der Güter handeln, sondern bloß um die Pflicht der Hilfsbereitschaft von seiten des Eigentümers.

Die Sect. III handelt von der *sittlichen Ordnung* als drittem Prinzip der sozialen Funktion des Privateigentums, im einzelnen von den Tugenden der Freundschaft, Charitas und Freigebigkeit.

Zuletzt (Sekt. IV) bespricht der Verf. die Gesellschaft als Prinzip der sozialen Pflichten des Privateigentums. Da die Gründe, welche die Gesellschaft notwendig machen, aus der *menschlichen Natur* sich ergeben, während das Eigentum dem *ius gentium* seine Berechtigung verdankt, so ist das Privateigentum im Vergleich zur Gesellschaft etwas der Natur nach Späteres, das am Zweck der Gesellschaft, dem bonum commune seine Schranke findet. Freilich nicht in dem Sinne, als ob das Privateigentumsrecht eine freie Schöpfung des Staates wäre und von ihm aufgehoben werden könnte, sondern in dem Sinne, daß der Staat die Betätigung desselben nach den Erfordernissen des Gemeinwohls regeln darf (p. 148). Der Umfang der staatlichen Rechte in Bezug auf das Privateigentumsrecht richtet sich nach der Auffassung des Staatszweckes. Der Verf. bespricht daher den Unterschied zwischen der von ihm sogenannten « augustinischen » und der « aristotelischen » Richtung (p. 168–184). Nach der erstern ist der « Friede » und der Bestand der Gesellschaft, nach der letztern das Gemeinwohl im Vollsinne des Wortes, dic « beatitudo huius vitae », Ziel und Aufgabe der staatlichen Gemeinschaft. Es ist klar, daß nur die letztere Auffassung einen Einfluß des Staates auf die soziale Betätigung des Privateigentumsrechtes begründet.

Die Ausführungen des Verfassers zeigen, wie tief die Eigentumslehre des Aquinaten in seiner Philosophie verankert ist, und wie weit derselbe von einer Verteidigung des « *absoluten* » Eigentumsrechtes entfernt ist. — Etwas störend wirken die vielen, wenn auch leicht korrigierbaren Druckfehler.

Graz. *P. Hyacinth Amschl* O. P.

F. Sawicki : Lebensanschauungen alter und neuer Denker. III. Band : Von der Renaissance bis zur Aufklärung (VIII u. 198 pag.) ; IV. Band : Vorträge über Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Haeckel und Eucken. Paderborn (F. Schöningh) 1923 (VIII u. 264 pag.).

Als Fortsetzung der früher in dieser Zeitschrift (1924, 118 f.) besprochenen Bände, die sich mit dem heidnischen Altertum, der christlichen Antike und dem Mittelalter befassen, sucht Sawicki in zwei weitern Bänden die Lebensanschauungen der hervorragendsten Denker von der Zeit der Renaissance an bis zur Gegenwart in anschaulicher, faßlicher Form weitern Kreisen leicht zugänglich zu machen.

Im dritten Bande werden zunächst die allgemeine Eigenart und die Anfänge der neuern Philosophie skizzenhaft dargelegt. Sodann werden die verschiedenen philosophischen Strömungen, die sich im Zeitraum von der Renaissance bis zur Aufklärung geltend machen, an typischen Persönlichkeiten aufgezeigt, so der moderne Empirismus an Francis Bacon, der moderne Rationalismus an René Descartes, der moderne Pantheismus an Baruch Spinoza, die deutsche Aufklärung an Gottfried Wilhelm Leibniz, die französische Aufklärung an Jean Jacques Rousseau. Um diese typischen Gestalten werden jene Denker gruppiert, die die erwähnten charakteristischen Richtungen entweder angebahnt oder weiter entwickelt haben.

Ähnlich wie im dritten werden auch im vierten Bande die in der neuen und neuesten Zeit hervortretenden philosophischen Strömungen an charakteristischen Gestalten veranschaulicht, so die große Wende in der Philosophie der Neuzeit an Immanuel Kant, die Philosophie der Lebensverneinung an Arthur Schopenhauer, die Philosophie der Lebensbejahung an Friedrich Nietzsche, der moderne Materialismus an Ernst Haeckel, der moderne Idealismus an Rudolf Eucken In einem Anhang nimmt der Verfasser Stellung zum religiösen Zweifel, indem er ihn sittlich würdigt und zeigt, wie der Gläubige ihn zu überwinden vermag.

Wenn in Band III, p. 15, gesagt wird, der Pantheismus liege Nikolaus von Kues fern, so ist damit wohl zuviel behauptet ; denn wer seine Anschauungen über das Wesen Gottes und dessen Verhältnis zur Welt logisch weiterdächte, müßte unfehlbar beim Pantheismus landen. Wenn dies bei dem Kusaner in Wirklichkeit nicht geschehen, so ist dies nur dem Umstande zuzuschreiben, daß er die Logik zugunsten seiner Orthodoxie umgebogen und die Konsequenzen seiner Voraussetzungen gewaltsam zurückgehalten hat. — Viel zu wenig wurde der gewaltige Einfluß, den Spinoza auf die meisten Philosophen nach ihm ausgeübt hat, ins richtige Licht gesetzt. Denn während Kant sozusagen für die ganze moderne akatholische Philosophie auf erkenntnistheoretischem Gebiete maßgebend ist, muß man den Amsterdamer Philosophen mit vollem Rechte als den eigentlichen Bannerträger auf dem Gebiete der Metaphysik betrachten. Ein großer Teil der Monisten, die Rationalisten, Naturalisten, die Vertreter der Aktualitätstheorie, des Panpsychismus, des psychophysischen Parallelismus, des Determinismus können sich auf die Lehren Spinozas berufen. — Ebenso sollten die Verbindungslinien, die zwischen Leibniz und Wolff einerseits und Kant anderseits bestehen, deutlicher hervorgehoben werden.

— Bei Leibniz darf man nicht annehmen, daß die Seele unter dem Einfluß der Erfahrung gewisse Erkenntnisse gewinne; denn die Monaden besitzen eine rein immanente Tätigkeit; es kann also die Erfahrung nicht auf sie einwirken.

Da im übrigen diese beiden Bände die nämlichen Vorzüge aufweisen wie die frühern, so verdienen auch sie einen recht großen Leserkreis.

Sarnen. *P. Bernard Kälin* O. S. B.

P. Albert Maria Weiß O. P.: Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben. Freiburg i. Br. (Herder). (1925). XIV u. 530 pag.

Nachdem der greise Kämpfer soeben, in seinem zweiundachtzigsten Lebensjahre, sich einsam und still zur letzten Ruhe gelegt hat, dürfte diese seine letzterschienene Schrift εἰς ἑαυτόν umsomehr die allgemeine Aufmerksamkeit beanspruchen. Wir haben sie bis zur letzten Zeile mit gespanntem Interesse durchgelesen. Zweifellos wird es jedem ebenso ergehen, der die geistigen Strömungen und Gegensätze des vergangenen Halbjahrhunderts einigermaßen kennt. Nicht nur, weil sie uns die Gelegenheit verschafft, in die ungewöhnliche Persönlichkeit des Verfassers, in dessen abwechslungsreichen Lebensweg, in sein gewaltiges Lebenswerk Einblick zu gewinnen. Sondern auch vor allem, weil sie einen lehrreichen Überblick vom treu kirchlich-konservativen Standpunkt aus bietet, über die Entwicklung der geistigen Verhältnisse innerhalb der katholischen Kreise Deutschlands und Österreichs seit der Mitte der sechziger Jahre bis zum Ausbruch des Weltkrieges. Freilich, um die Auffassung des Verfassers über die Vorgänge der letzten Jahrzehnte dieser Periode genauer zu erfahren, wird man, wie er selber erinnert, auf ein früheres Werk aus seiner Feder, auf den leider zu wenig beachteten « *Liberalismus* » zurückgreifen müssen. Übrigens dürfte vorliegende Schrift sich auch noch aus dem Nachlaß des Verfassers nicht unerheblich ergänzen lassen. Wir können schon jetzt auf die in seinen gegenwärtigen Ausführungen öfters erwähnte *Lebensrechnung* hinweisen. Jedenfalls besitzen wir an ihr nicht nur *ein wertvolles, autobiographisches Dokument* über eine der markantesten Gestalten der jüngsten Kirchengeschichte, sondern geradezu *ein erstklassiges Zeitdokument*, an dem der zukünftige Historiker nicht wird vorübergehen dürfen.

Wir brauchen wohl nicht zu betonen, daß auch hier in dieser neuesten Frucht seiner überaus langen und ergiebigen schriftstellerischen Tätigkeit die köstliche Eigenart und die bewunderungswürdige Meisterschaft seines klassisch gefeilten und abgemessenen Stils sich wieder einmal glänzend bewährt. Wohl am glänzendsten in den memoirenartigen Abschnitten mit ihrer feinen, scharfen und treffenden Charakterisierung der Personen und der Zustände. Man kann nur bedauern, daß der Vielerfahrene es nicht für gut fand, noch freigebiger aus dem Schatz seiner Erlebnisse mitzuteilen. Hingegen dürften die lehrhaft reflektierenden und moralisierenden Ausführungen mit jener dem P. Weiß eigentümlichen, stets formvollendeten, aber auch etwas breitausgesponnenen Umständlichkeit ab und zu etwas

lähmend wirken. Und doch stellen gerade sie einen solchen Reichtum an edler, abgeklärter, vertiefter Lebens- und Glaubensweisheit vor, daß man jedem nur dringend raten möchte, die Anstrengung nicht zu scheuen und sich mit ihnen recht eingehend zu befassen.

Ausführlich verbreitet sich P. Weiß insbesondere über die Entstehung und die von ihm beabsichtigte Bedeutung seiner fünfbändigen *Apologie des Christentums*. Den theologisch und wissenschaftlich interessierten Kreisen — und auf solche ist hier in erster Linie Rücksicht zu nehmen — werden die diesbezüglichen Auseinandersetzungen wohl das Meiste und Beste zu bieten haben.

Man wird unter anderm mit verstehender Zustimmung zur Kenntnis nehmen, daß der Verfasser seiner Apologie ebensowohl den Titel hätte geben können : « Das Leben im Lichte des Christentums » (p. 251). Wahrscheinlich hätte sie dann auf das gebildete Publikum, damals wenigstens, kaum dieselbe Anziehungskraft ausgeübt. Auf einen zügigen Titel kommt es ja diesbezüglich nicht wenig an. Jedenfalls aber wäre diese Überschrift bezeichnender und richtiger gewesen. Denn von all dem, was man schulmäßig unter apologetischer Beweisführung zu verstehen pflegt, kommt in den fünftausend und fünfhundert Seiten des so inhaltreichen Werkes, wenigstens an der sichtbaren Oberfläche, nicht gerade viel zum Vorschein. Dies sei gesagt, ohne im geringsten dessen unverkennbar hervorragenden Wert herabsetzen zu wollen. Seine Hauptbedeutung liegt eben in einer andern Richtung. Sie liegt in der folgerichtigen, gründlichen, zuverlässigen, sich auf ausgebreitetster und umfassendster Geschichts- und Lebenskunde stützenden Darstellung der christlichen, katholischen, übernatürlichen Auffassung des Menschen samt seinen Geschicken und Aufgaben. In dieser Hinsicht bildet die Apologie eine in ihrer Art einzig dastehende Summa der christlichen Ethik und Kulturphilosophie. Sein Lebenswerk, wie er es nennt, hat der gefeierte Apologet « als ein Werk über das Leben » (p. 251) aufgefaßt und zugleich eben deshalb als ein Werk für das Leben. So begreift man es ohne weiteres, wenn P. Weiß seine « *Lebensweisheit* » und seine nicht weniger verbreitete « *Kunst zu leben* » gerade in dem Gedanken ausarbeitete, « den Inhalt der Apologie in zwei kleinern Werken volkstümlicher zu gestalten » (p. 321).

Immerhin dürfen wir uns der apologetischen Bedeutung nicht verschließen, die sowohl an sich als auch nach des Verfassers Absicht seinem großen Werke innewohnt. Man kann sie wohl am besten als den sittlichen und den geschichtlichen Beweis für die Wahrheit des Christentums ausdrücken, sofern man nur das Wort « Beweis » nicht in einem allzu strengen Sinne faßt.

Dieses sittlichen Beweises Grundgedanken hat P. Weiß selber bündig ausgesprochen. « *Vollkommene Sittlichkeit* setzt Religion voraus und zwar *vollkommene Religion*, mit andern Worten, die christliche Religion » (p. 281). In dieser Religion allein, in der Tat, finden die sittlichen Bedürfnisse des Menschen und der Gesellschaft ihre volle Befriedigung. Indem er auf diese Weise vom Menschen und vom Leben ausging, hatte P. Weiß den gesunden Kern der später vielbesprochenen Apologie der Immanenz und der Tat,

aber ohne jedwede irreführende Überspannung und Ausschließlichkeit, bereits vorweg genommen.

Den geschichtlichen Beweis glaubte er auf die eingehend beleuchtete Tatsache gründen zu können, daß die christliche Offenbarung als die *vollkommene Erfüllung* alles dessen erscheint, was im alten Heidentum die natürlichen Bestrebungen der bessern Menschheit und im Judentum die Vorbereitungen der übernatürlichen Ordnung angedeutet und bezweckt haben (p. 333). Somit hatte er wiederum den berechtigten Sinn der ebenfalls später einsetzenden religionsgeschichtlichen Erklärung des Christentums zum voraus gebührend ans Licht gezogen und in glücklicher Umkehrung der rationalistischen Tendenz gerade zum Beweis für den übernatürlichen Ursprung der christlichen Religion zu verwerten verstanden.

Die in den letzten Jahren eifrig gepflogenen Erörterungen über Gegenstand und Aufgabe der Apologetik haben die Tragweite dieser und ähnlicher Gedankengänge näher bestimmt und ihnen im Gesamtaufbau einer vernunftgemäßen Einleitung zum übernatürlichen Glauben die geziemende Stelle zugewiesen. Der Hauptsache nach, und wenn man von der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen absieht, treten sie als Beweis für die *Güte* des Christentums zum Beweise für seine *Wahrheit* (eigentlich für seine hinreichende Verbürgtheit) ergänzend hinzu. Und zwar vermöchte letzterer ohne diese Ergänzung nicht, die Herzen zur willigen Annahme der wohlverbürgten Offenbarung genügend vorzubereiten. So versteht man besser, wie wichtig es war, wenn seinerzeit viele die Weiß'sche Apologie als eine willkommene Ergänzung zur nach andern Gesichtspunkten aufgebauten Apologie Hettingers zu empfehlen pflegten.

In diesem Zusammenhang wollen wir noch folgende jedenfalls bemerkenswerte Äußerung hinzufügen. « Ich wage es auch, vor Gott mich dessen zu rühmen, daß ich immer gesagt habe, unter solchen Verhältnissen (den heutigen) dürfe sich der Apologet nicht einfach an die althergebrachten Wege halten, sondern er müsse auf *neue Mittel* sinnen, um seine Aufgabe den Umständen gemäß durchzuführen. Es gibt ja überhaupt keine allgemein gleiche und unveränderliche Apologetik. Zu jeder Zeit hat sie andere Formen angenommen, je nach den Feinden, die zu bekämpfen waren, je nach den Hilfsmitteln, die eine Zeit den Gegnern, aber auch den Verteidigern an die Hand gab. Demgemäß muß sie sich auf heute einrichten » (p. 290).

Damit haben wir aber nur äußerst weniges von dem vielen angezeigt und berührt, was die neue Schrift des nunmehr Verblichenen an theologisch und wissenschaftlich anregenden, vertiefenden oder aufklärenden Ausführungen und Bemerkungen enthält, um vom übrigen nicht zu reden. Der kundige Leser wird das alles und manches andere noch zur eigenen Freude, Belehrung und Erbauung von selbst finden.

Wir begnügen uns, nur noch einige Worte über den etwas befremdenden Untertitel beizufügen: *ein modernes Prophetenleben*. Wenn man die Erklärung des Verfassers p. 249 gelesen hat, kann man darin durchaus nichts Anmaßendes erblicken. « Nicht Vorhersagen war ihr Beruf (der Propheten), ... sondern Aufrechterhaltung oder Wiederaufrichtung des gesunkenen

Glaubens, der geschwächten Religion, vor allem aber des Lebens nach der Weisung des Glaubens, wie der deutsche Name sehr richtig sagt. Weissagen heißt eigentlich witzigen, weisen, unterweisen, im Notfall zurechtweisen. » In diesem Sinn war der unermüdliche, unerbittliche Mahner und Sittenprediger zweifellos ein Prophet. Wir dürfen es ihm nicht übel nehmen, wenn er sich als solchen fühlte und als solchen öffentlich zu bezeichnen wagte.

P. M. St. Morard O. P.

A. Rademacher : Vernünftiger Glaube. Freiburg i. Br. (Herder) 1924. (8° ; VIII u. 224 pag.)

Rademacher bietet hier eine Sammlung von Vorträgen und Abhandlungen dar, die alle das Verhältnis von Natur und Übernatur mehr oder weniger nahe berühren. Der Titel dürfte darum etwas zu enge sein und würde besser lauten : Natur und Übernatur. Glaube und Wissenschaft, Dogma und Entwicklung, Katholizismus und Kultur, Weltflucht und Weltüberwindung, Katholizismus und soziale Gesinnung, Katholizismus und Vaterlandsliebe sind die wichtigsten Beziehungen, die ins Auge gefaßt werden, und bezüglich derer der Verfasser mit Klerus und Laien eine ernste Gewissenserforschung anstellt. Da er seit mehr als zwanzig Jahren diese Grenzgebiete zum Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit gemacht hat, da er die moderne Geisteswelt wohl kennt und zudem über eine treffliche Darstellungsgabe verfügt, vermag er uns viel Interessantes und ernster Beachtung Würdiges zu sagen. Er liebt die Kirche, aber auch den modernen Menschen, er sieht zwischen beiden eine große Kluft geöffnet und möchte gerne eine Versöhnung herbeiführen. Mit tröstlichem Optimismus hofft er auf eine solche und sieht in der Verbindung von höchster menschlicher Bildung mit christlicher Heiligkeit, von Edelmensch und Heiligem das Ziel des göttlichen Weltplanes.

Trotz vielem Schönen und Wahren war aber der Gesamteindruck, den der Rezensor beim Lesen erhielt, doch kein ganz befriedigender. Es wollte ihm scheinen, als habe der Verfasser für die Kultur und den Edelmenschen eine gewisse Schwäche und Überschätzung, eine etwas zu ängstliche Sorge, es möchte ihnen von seiten der Anhänger der Kirche her etwelcher Eintrag geschehen. Er stellt u. E. den Edelmenschen zu nahe neben den Heiligen und wir sind, so will uns scheinen, praktisch ziemlich weit von der gegenseitigen Wertung von Natur und Übernatur entfernt, wie sie der heilige Thomas in seiner Summa (I-II q. 113 a. 9 ad 2) ausspricht : « Sed bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi. » Und woher weiß denn der Verfasser so sicher, daß « der religiöse Edelmensch » erst die Erfüllung der Idee ist, « welche Gott bei der Menschenerschaffung leitete » (p. 78) ? Weisen die Worte des hl. Paulus I. Cor. 1, 18-31 nicht nach einer andern Richtung ?

Von den Einzelheiten, die dem Rezensor unliebsam auffielen, seien folgende vermerkt. P. 34 heißt es : « In einem früheren Stadium der Entwicklung mag der Moment der Konsekration, wie Rauschen annimmt, sich nach

der Intention des Priesters gerichtet haben ; da aber die Kirche die Gewalt hat, diese Intention zu determinieren » usw. Eine solche Ansicht sollte nicht vulgarisiert werden, nachdem Papst Pius X. (litt. apost. 26. Dec. 1911) eine verwandte Lehre getadelt hat, « cum compertum sit, Ecclesiae minime competere, circa sacramentorum substantiam quidquam innovandi. » — Den Namen Christi vermißte der hl. Augustin doch nicht in der manichäischen Kultur (p. 72), sondern in Ciceros Hortensius. (Vgl. Confess. III. c. 4 u. c. 6.) — P. 48 wurde unentschieden gelassen, « ob die Seele ein unmittelbares Organ für den religiösen Akt (dessen Gegenstand das Heilige oder Göttliche ist) besitze, das unabhängig von allem diskursiven Erkennen und vor ihm in Funktion tritt oder ob die Erkenntnis vom Dasein Gottes nur durch einen Schluß von der erfahrbaren Wirklichkeit auf das absolute Wirkliche gewonnen werden könne. » P. 195 bleibt jene (doch wohl Schelersche) Theorie nicht mehr bloß dahingestellt, sondern wird begrüßt als die Hoffnung der Zukunft : « Wir sind auf dem Wege, ... für die Religion ein festeres Fundament zu errichten, das .... die ganze Seele als Organ für die Religion in Anspruch nimmt und dessen Wirksamkeit derjenigen des Verstandes der Zeit und dem Range nach vorausgeht. » Auf solchem Wege die Gewinnung eines festeren Fundamentes für die Religion zu erhoffen, dürfte doch das richtige Augenmaß etwas vermissen lassen. — Mindestens mißverständlich ist p. 104 die Behauptung : « Die rein persönliche Überzeugung ist wertvoller als die rein autoritative. » Eine rein persönliche Überzeugung ist schließlich nur jene, die sich auf eigene Einsicht stützt ; eine rein autoritative wäre gewiß die eines Kindes, das an Gott und die Offenbarungstatsache glaubt auf die natürliche Autorität der Eltern hin, an die Katechismuswahrheiten alle aber auf die Autorität des sich offenbarenden Gottes hin. Es ist aber doch unzweifelhaft, daß diese Glaubensüberzeugung des Kindes wertvoller ist als jene « rein persönliche Überzeugung » des « Edelmenschen. » — Wenn p. 171 der sel. Grignon de Montfort getadelt wird, als hätte er die menschliche Natur ungebührlich herabgesetzt, so ist doch wohl zu beachten, daß er von der ihren Trieben folgenden gefallenen Natur redet und zudem nicht eine streng wissenschaftliche Darstellung geben, sondern zur energischen Beherrschung der ungeordneten Regungen rhetorisch bewegen will. Da sind die einzelnen Worte doch nicht auf die Goldwage zu legen, sondern nach dem Zweck des Redners zu deuten. Inbezug auf diesen Zweck aber, die Beherrschung der ungeordneten Triebe der Natur, wurde zur Zeit Grignons und wird heute auch von eifrigen Katholiken so selten übertrieben, daß keine öffentliche Mahnung zum Aufsehen nötig sein dürfte.

Stift Einsiedeln. *P. Meinrad Benz* O. S. B.

Pesch S. J. : Praelectiones dogmaticae, t. II. De Deo Uno secundum naturam. De Deo Trino secundum Personas Tractatus dogmatici. Editio 5ª et 6ª. Friburgi Brisg. (Herder et Co.) 1925. (8° ; XII et 441 pag.)

Wenn heutzutage eine neunbändige Dogmatik in 5. und 6. Auflage erscheinen kann, so ist das gewiß ein Zeichen, daß sie einem vielseitigen

Bedürfnis entgegenkommt und vielen etwas bietet. Freilich ist große Gründlichkeit hiefür weniger erforderlich als eine gewisse Leichtverständlichkeit der Darstellung und eine gewisse Mannigfaltigkeit der Information. Nach dieser Richtung hin liegen denn auch die Vorzüge der praelectiones dogmaticae Pesch's, während über die Solidität seiner Spekulationen die Urteile eher geteilt sind.

Der Text des vorliegenden zweiten Bandes dieser 5. und 6. Auflage ist gegenüber der 4. Auflage um 20 Seiten vermehrt worden, wovon allein auf die Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis neun Seiten entfallen. Das zeigt, mit welch achtunggebietendem Fleiß der hochbetagte Verfasser sein umfangreiches Werk auf der Höhe zu halten bestrebt war. In der Tat kann man vielfache Belehrung aus demselben schöpfen. Eine Verbesserung hat der Verfasser auch dadurch eingeführt, daß er nun bei jeder These ausdrücklich den theologischen Gewißheitsgrad angibt, was man bisher vermißte. Auch fügt er in Klammer jeder These womöglich den Artikel aus der Summe des hl. Thomas bei, in dem der Aquinate die betreffende Materie behandelt, z. B.: « *Existentia Dei naturali rationis lumine certo cognosci potest.* De fide (Sum. I. q. 12 a. 12). » So gern man diese größere Annäherung Peschs an den hl. Thomas in dieser Auflage sieht, so sehr ist zu bedauern, daß sie sich auf diese Formalität beschränkt. In der Sache bleibt er der bekannte Unentwegte, sogar bis auf die kleine Einzelheit, daß er n. 286 immer noch, freilich auf Umwegen, den hl. Alphons als großen Schutzpatron der scientia media gewinnt, während derselbe doch in einem Brief an seinen Verleger Remondini vom 9. Dezember 1769 ausdrücklich schreibt: « Scias, atque hoc omnibus dico, me in meo libro Concilii Tridentini, doctrinis scholasticis Patrum Societatis non favere; ipsi enim mordicus defendunt scientiam mediam; ego vero ipsam ex proposito oppugno. » (cf. P. J. Herrmann, Congr. SS. Redempt., Institut. theol. dogm. t. I. n. 476.)

Stift Einsiedeln. *P. Meinrad Benz* O. S. B.

J. Braun S. J.: Liturgisches Handlexikon [2]. Kösel-Pustet (Regensburg) 1924 (VIII u. 399 pag.).

Ein Buch, das nur durch langjährige Arbeit und durch erstaunlichen Bienenfleiß entstehen konnte, ein Buch, für das man wegen seiner großen Brauchbarkeit dem Autor zu aufrichtigem Dank verpflichtet ist. —

Es hat zum Gegenstand « die heutige liturgische Terminologie, die jetzigen liturgischen Funktionen und Zeremonien, unter Einbeziehung ihrer geschichtlichen Entwicklung, sowie namentlich auch die mittelalterliche Terminologie ». So der Verfasser selber im Vorworte. Was hundert Autoren in geschichtlichen und fachmännischen Spezialwerken über Liturgie und liturgische Funktionen im Laufe der Jahrhunderte geschrieben, ist hier in einem sehr gedrängten Auszuge zusammengestellt. Es ist geradezu merkwürdig, welch eine Unmasse von « *Termini* » bei der Feier der heiligen Geheimnisse, bei der Spendung der Sakramente und beim Chorgebet im Laufe der Zeit im Abend- und Morgenland sich ausgebildet haben. Über

alle bekommt man in diesem Handlexikon kurzen Aufschluß. Der Hauptwert des Buches liegt ohne Zweifel in der geschichtlichen Behandlung der liturgischen « Ausdrücke ». Darin zeigt der Verfasser seine Stärke.

Ob es nicht besser gewesen wäre, wenn der Verfasser sich überhaupt auf die geschichtliche Behandlung der liturgischen Terminologie beschränkt hätte ? Welchen Nutzen hat es eigentlich, die *jetzigen* liturgischen Funktionen und Zeremonien in *verhältnismäßig* großer Ausführlichkeit zu behandeln ? z. B. den *jetzigen* Taufritus, den Firmritus usw. Gewiß, der Autor bestrebte sich, der Anlage des Buches entsprechend *kurz* zu sein ; doch das horatianische « Brevis esse laboro, obscurus fio », konnte nicht überall vermieden werden. Entweder mußten eben alle geltenden Vorschriften aufgeführt werden oder man mußte sich mit geschichtlichen Andeutungen begnügen. Jene, welche das Buch als geschichtliches Nachschlagebuch benützen, wären mit diesen zufrieden. Jene aber, die Aufschluß über die verschiedenen Vorschriften wünschen, finden sich gar oft enttäuscht und müssen doch ein liturgisches Handbuch usw. hernehmen, um völligen Aufschluß zu erhalten ; z. B. die Mitteilungen über « *Totenmesse* ». sind ungenügend ; es fehlen wesentliche Punkte. Die *heutigen* Vorschriften über « *Brautmesse* » sind ebenfalls ungenügend wiedergegeben oder gar ungenau. Desgleichen über die *Votivmessen, officium feriale, festivum* etc. — Wenn die *jetzigen* liturgischen Funktionen nur so weit zur Behandlung gekommen wären, als die geschichtliche Darstellung es erheischte, dann würde Platz gewonnen worden sein für manche geschichtliche Erweiterungen, z. B. Geschichtliches über den Unterschied der Totenmesse und der gewöhnlichen Messe inbezug auf den Ritus ; ferner Geschichtliches über die Entstehung der Ausdrücke duplex, semiduplex, simplex. Geschichtliches über die « Stufenpsalmen » (Name ? Entwicklung ? Zweck ?). Beim Stichwort « Patene » wünschte man gerne geschichtlichen Aufschluß über die Zeremonie, nach welcher der Subdiakon im levitierten Amte von der Opferung bis zum Pater noster die Patene unter dem Velum verborgen trägt. — Beim Stichwort « Sutane », woher der Name. Dergleichen beim Wort « Talar ». Beim Stichwort « Kerzenopfer » wäre eine kurze Andeutung über die Bedeutung desselben wohltuend. Bei « Liturgischen Farbenregeln » wäre eine kurze *Begründung* der verschiedenen Farben wohl am Platze. Bei « Lettner » fehlt die heutige Bedeutung des Ausdrucks, ebenso bei « Neume ».

Daß bei der Mannigfaltigkeit des Stoffes sachliche Ungenauigkeiten oder subjektive Ansichten als objektive dargestellt vorkommen, war kaum zu verhüten. Z. B. : Bisher hat man im Brevier stets von sieben Horen gesprochen, warum jetzt auf einmal von acht ? « Application » (der Messe) ist einseitig und mangelhaft aufgefaßt. « Choralrhythmus » : Daß der freie Rhythmus im Wesen des Chorals liegt, sollte denn doch heutzutage als auktoritativ und wissenschaftlich entschieden gelten. — « Rituale Romanum » : Es ist mißverständlich, wenn gesagt wird, daß dasselbe *nur* zum Gebrauche *empfohlen* (nicht befohlen) sei. Der erste Satz des Rituale (Tit. I, cap. I) scheint denn doch das Gegenteil zu sagen. — « Meßliturgie » (Ambrosianische) : Es kommt da der Ausdruck vor : « die Brechung des

konsekrierten Brotes »; er ist zum mindesten ungenau und unverständlich. — « Judica-Psalm »: Der Schlußsatz lautet auch gar zu resigniert.

Doch diese kleinen Aussetzungen sollen und wollen das gebührende Lob und den verdienten Dank dem Verfasser gegenüber nicht im geringsten schmälern.

Freiburg. Regens *Dr. Rohner.*

Klassiker katholischer Sozialphilosophie. *I. Band. Papst Leo XIII.* von *Dr. Wilhelm Schwer,* Professor der Theologie in Bonn. Mit einem Titelbild. Freiburg im Breisgau 1923. Herder u. Co. S. 64. *II. Band. Adolf Kolping* von *Dr. Theodor Brauer.* Mit einem Bildnis Kolpings. Freiburg im Breisgau 1923. Herder u. Co. S. 123.

Die Sammlung will durch Herausgabe einer Anzahl von Monographien über hervorragende katholische Männer, die auf dem Gebiete der Sozialphilosophie oder der sozialen Tätigkeit Hervorragendes geleistet haben, in wirksamer Weise an dem seelischen und sozialen Wiederaufbau unserer Zeit mitarbeiten. Der I. Band (*Papst Leo XIII.*, von *Dr. W. Schwer,* Herder, Freiburg i. Br. 1923. 64 p.) enthält die Soziallehre Leos XIII. auf Grund seiner Enzykliken. Der Verfasser gruppiert sie nach folgenden Gesichtspunkten: Die Grundlagen: Christentum und soziale Frage, Gottesordnung und Menschenrecht, Freiheit und Bildung, Persönlichkeit und Gemeinschaft. Der Aufbau: Familie und Staat, Eigentum und Arbeit, Mensch und Wirtschaft, Nation und Völkerbund. Zum Schlusse « Mitwelt und Nachwelt » wird die Annahme und Einwirkung der Soziallehre Leos in verschiedenen Ländern kurz besprochen. Der II. Band (*Adolf Kolping,* von *Dr. Brauer,* Herder, Freiburg i. Br. 1923. 123 p.) befaßt sich mit Kolping. Kolping hat kein System hinterlassen und keine zusammenhängende soziale Schriften. Er, ein Mann der Tat, hat nur zu einzelnen Fragen Stellung genommen, je nachdem sich ein Bedürfnis dazu zeigte. Darum war die Arbeit des Verfassers keine leichte; er mußte aus verschiedenen Aufsätzen, Erzählungen und Notizen mühsam jenes einheitliche Bild zusammenstellen, das uns Kolpings Gedanken als ein Ganzes darstellt. Der Verfasser hat seine Aufgabe auch gelöst. Nach einer kurzen Zeichnung der Persönlichkeit Kolpings behandelt er zuerst die Lehre von der Gesellschaft und dann die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens; die Familie, Stand und Beruf, Frauenberuf, Erziehung und Bildung, Geselligkeit. In « Ergebnis » wird Kolpings Eigenart und Originalität dahin bezeichnet, « daß er wie keiner vor ihm und nach ihm die Ausmünzung der Famlienwerte für allen Aufbau gerade des sozialen Lebens erstrebte ». Kolping will « ein Neuerblühen der Gesellschaft durch Verwurzelung ihrer Institutionen in der Familie. An dem Stamm der Familie soll ihr weitgreifendes Gezweige erblühen » (p. 121). Man ist dem Verfasser Dank schuldig für seine Arbeit, und es ist erwünscht, daß diese Monographie auch in fremden Sprachen erscheine und so Kolpings Ideen zur Gesundung der heutigen Gesellschaft überall verbreite.

Graz. *P. Paul Paluscsák* O. P.

Zeitschriftenschau.

Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Fulda. 1925. 38. Jahrg.

1. Heft.

F. Sawicki : Der Satz vom zureichenden Grunde (pp. 1–11). — Der Verfasser ist der Ansicht, der Satz vom zureichenden Grunde sei weder beweisbar noch unmittelbar evident. Er stütze sich auf den vertrauensvollen Glauben an eine Vernunft im Dasein. Dieses Vertrauen trage seine Rechtfertigung in sich, insofern es eine notwendige Voraussetzung der Wissenschaft sei. — Uns scheint, der Satz vom zureichenden Grunde sei wie das Kausalitätsgesetz aus sich klar und von absoluter Evidenz. Denn der hinreichende Grund ist dasjenige, wodurch etwas in genügender Weise bestimmt wird, daß es das sei, was es ist. So besitzt Gott oder das ens a se in sich und aus sich den hinreichenden Grund seiner Existenz.

S. Hahn : Gesetz und Geschichte (pp. 11–17). — Man muß auf dem Gebiete der Geschichte auf den strengen, vollen Begriff Gesetz verzichten. Die naturalistisch-positivistische Auffassung jagt einem Phantom nach, wenn sie glaubt, die geschichtlichen Ereignisse wären vorwärts und rückwärts mathematisch bestimmt wie die Bewegungen der Himmelskörper. Tiefer blickende Forscher begnügen sich, « gewisse Regelmäßigkeiten der Erscheinungen und Prozesse », « typische Erscheinungen », « regelmäßige Prozesse » festzustellen.

A. Dyroff : Aegidius von Colonna ? Aegidius Conigiatus ? (pp. 18–25). — Es geht wohl nicht mehr an, den großen Augustinereremiten heutzutage noch für ein Glied der berühmten römischen Familie anzusehen. Der Beiname Corrigiatus, nicht Conigiatus, dürfte die Zugehörigkeit des Aegidius zum Orden der Augustinereremiten bezeichnen.

F. Federhofer : Ein Beitrag zur Bibliographie und Biographie des Wilhelm von Ockham (pp. 26–48). — Die Abhandlung, die aus der Verfassers Untersuchung der Erkenntnislehre Ockhams hervorgegangen, ergänzt und korrigiert die bisherigen chronologischen Ergebnisse namentlich über die philosophisch-theologischen Schriften des Franziskanerphilosophen und bringt dadurch auch neues Licht in seinen uns bis jetzt bekannten Lebensgang.

2. Heft.

M. Wittmann : Zum Verhältnis zwischen Moral und Religion (pp. 97 bis 118). — Verf., der in seiner Ethik (1923) das Verhältnis zwischen Moral und Religion eingehend untersucht hat, nimmt Stellung zum Buch « Katholisches und modernes Denken », in dem Dr. August Messer und Max Pribilla

ihren Gedankenaustausch über Gotteserkenntnis und Sittlichkeit einer breitern Öffentlichkeit übergeben, und ergänzt seine dortigen Darlegungen in der einen und andern Beziehung.

K. Friedemann : Die Religion der Romantik (pp. 118–140). — Darlegung des Wesens der Religion und des Gottesbegriffes nach den Anschauungen der Hauptvertreter der Romantik. Die Frage, ob die Romantiker Pantheisten waren, wird getrost mit nein beantwortet. Dies wurde uns erst verständlich, als wir zum Schluß der Abhandlung gelangt waren, wo es heißt : « Die Romantiker waren Pantheisten nur so weit, wie der Pantheismus auch im Christentum, Platz findet. Ihr Ziel ist, daß einst alles Gott sei. » — Aber da möchten wir doch fragen, ob denn überhaupt irgend einer Form von Pantheismus im Christentum ein Plätzchen eingeräumt werden dürfe ! Sodann muß gerade an Hand von Zitaten, die K. Friedemann aus Werken von den ihr gewählten Hauptvertretern der Romantik in der Abhandlung bringt, die Frage : waren die Romantiker Pantheisten ? entschieden bejaht werden. Der Pantheismus ist nach den Anhängern der aristotelisch-scholastischen Philosophie jene Weltanschauung, wonach alle Dinge, woraus sich die Welt zusammensetzt, in dem Sinne etwas Göttliches sind, daß Gott entweder ihre Materie oder ihre Form oder ihre Existenz bildet oder daß die einzelnen Dinge entweder Teile oder Erscheinungen oder Entwicklungsformen der göttlichen Substanz darstellen, oder kurz gesagt, pantheistisch ist jede Weltanschauung, die die Dinge, woraus sich die Welt zusammensetzt, nicht als etwas von Gott ganz und gar Verschiedenes betrachtet. Nun lesen wir aber in der Abhandlung von K. Friedemann, p. 132 f. : « Einen Gott, der dem Menschen als ein anderes Wesen gegenüber stünde, lehnt die Romantik fast durchgehends ab, lehnt ihn auch dann noch ab, als christliche Glaubensinhalte die Oberhand in ihr gewinnen. Jene Differenz, die immer wieder bei bewußtem Abwenden von pantheistischen Vorstellungen hervorgehoben wird, erhebt sich doch auf dem Grunde einer Identität im Letzten. So faßt Solger unser besonderes Bewußtsein zugleich als die allgemein wirkende Seele der Welt, nur in einer besondern Gestalt. Baader bestreitet es, daß der Mensch als Subjekt im Gebete seinem Gotte als bloßes Objekt gegenüberstünde. Dieses sich außer Gott Hinausstellen sei ganz der Schriftlehre zuwider, gemäß welcher nur jenes Tun in Gott vollendet werden kann, das Er in uns anfängt. Friedrich Schlegel nimmt an, daß göttliches und menschliches Bewußtsein in frühern Zeiten eins gewesen sind, und daß die Vergottung des Menschen das Ziel der Zukunft, die Gottheit den Schlußstein des menschlichen Bewußtseins bilde. Für Novalis ist Gott das höhere Ich in uns, das sich zum Menschen verhält wie der Mensch zur Natur oder der Vater zum Kinde. Oder : Gott ist die übersinnliche Welt rein — wir sind ein unreiner Teil derselben. » Aus dem Vorausgehenden ergibt sich mit Evidenz, daß gerade die von K. Friedemann angeführten Vertreter der Romantik in charakteristisch pantheistisch gefärbten Wendungen sich bewegen. Wir geben zu, daß manche dieser Romantiker subjektiv den Pantheismus ablehnten. Daß aber ihre Anschauungen über das Wesen Gottes und dessen Beziehung zur Welt pantheistisches Gepräge aufweisen,

wird niemand in Abrede zu stellen vermögen, wenn er auch nur die angeführten Zitate gelesen hat.

A. Adams : Die Grundgedanken der Philosophie de Bonalds (pp. 140–154). — Verf. zeigt, wie de Bonald in der Erkenntnistheorie, in der Sozialphilosophie und in der Philosophie des Menschen den theoretischen Kampf gegen die Aufklärungsphilosophie geführt hat.

F. Henner : Das Problem des Lebens nach Ed. v. Hartmann (pp. 154–171). Für Ed. v. Hartmann ist die Frage nach dem Wesen und der Entwicklung des Lebens geradezu zum Brennpunkt seiner Weltanschauung geworden. Er vertritt die Priorität des Unorganischen vor dem Organischen. Dieses muß aus dem Unorganischen entstanden sein und zwar durch Urzeugung. Das Leben liegt nach Hartmann weder im Stoff noch in der Form noch in einer festen und ständigen Verknüpfung beider, sondern in einem dynamischen Prozeß, durch den beide in stets wechselnde Beziehungen zueinander gesetzt und den Zwecken komplexerer Individualitätsstufen dienstbar gemacht werden. Weder der Darwinismus noch der Lamarckismus sind imstande, die Entstehung des mehrzelligen aus dem einzelligen Organismus zu erklären. Alle Erscheinungen des Lebens müssen als Zeichen einer höhern Intelligenz angesehen werden, die sich hoch erhebt über den Mechanismus der unorganischen Natur.

Revue Néo-scolastique de Philosophie. Louvain. 1925. 26. Jahrg.

5. Heft.

L. Noël : Le réel et l'intelligence (pp. 5–28). — Bei der Annahme, daß die äußern Sinne die Dinge unmittelbar wahrnehmen, ist auch die Gewißheit der intellektuellen Erkenntnis auf eine sichere Grundlage gestellt.

J. Leclerq : Le devoir d'altruisme (pp. 29–60). — Die Pflicht des Altruismus darf nicht auf das Individuum, auch nicht auf die menschliche Gesellschaft allein gegründet werden, sondern sie muß in letzter Hinsicht in Gott verankert sein.

R. Feys : La transcription logistique du raisonnement (suite et fin) (pp. 61–86).

6. Heft.

O. Lottin : La définition classique de la loi (pp. 129–145). — Verfasser bietet einen Kommentar zu S. Th. I-II q. 90.

L. Noël : Le problème kantien (pp. 146–169). — Die Abhandlung macht uns mit den Wandlungen bekannt, die das Denken des Königsberger Philosophen allmählich durchgemacht hat bei der Lösung des Problems über den Zusammenhang zwischen der intellektuellen Erkenntnis und den Gegenständen.

J. Hoffmans : L'expérience chez Roger Bacon (pp. 170–190). — Eine eingehende Würdigung des dreibändigen Werkes von Raoul Carton, I. L'expérience physique chez Roger Bacon ; II. L'expérience mystique de l'illumination intérieure ; III. La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.

Sarnen. *P. B. Kälin* O. S. B.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 336 25

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.

Das Unendliche in der Aufeinanderfolge.

Von P. Hildebrand FLEISCHMANN O. S. B.,
St. Joseph i. W.

—

Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, die Unmöglichkeit einer successio infinita darzutun. Wir meinen eine successio infinita a parte ante. Also eine Abfolge, die nie angefangen hat und von Ewigkeit her fortschreitet. Wenn die Welt von Ewigkeit wäre, wie es ja Aristoteles angenommen hat, so hätten wir eine unendliche Aufeinanderfolge der Tage, der Erdumdrehungen und auch der Zeugungen. Wir hoffen, einen kleinen Beitrag zu liefern zur Klärung der überaus schwierigen Frage der successio infinita.

Fast allgemein wird unter den Scholastikern an der Nicht-Unmöglichkeit einer unendlichen Reihenfolge festgehalten. [1] So sagt *P. Garrigou-Lagrange* in seinem Buch « Dieu, son existence et sa nature », p. 77 : « On ne voit pas .... d'impossibilité métaphysique à ce que la terre tourne dès toujours » .... und p. 244 : « Avec Aristote, S. Thomas, Leibniz, Kant nous ne voyons pas qu'une série infinie de moteurs accidentellement subordonnés dans le passé soit contradictoire, on ne peut montrer que la série des générations animales ou des transformations de l'énergie a eu un commencement au lieu d'exister ab

[1] Unter den Autoren, die die Unmöglichkeit eines processus in infinitum in causis per accidens subordinatis verteidigen, befinden sich : der hl. *Bonaventura*, *Gregor von Valentia*, *Suarez*, und neuerdings *Stöckl* (Die thomistische Lehre vom Weltanfang im « Katholik » 1883, p. 358-361), *Rolfes* (Die Controverse über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, Philosophisches Jahrbuch 1897, p. 1-22), und *P. Gredt* O. S. B. (Elementa philosophiae, n. 670, Bd. 2, p. 162). Suarez gibt für die Unmöglichkeit des processus in infinitum in causis per accidens subordinatis folgendes Argument : Ein bestimmtes Glied der unendlichen Reihe der Generationen hätte von Gott erschaffen werden müssen. Also konnte dieses nicht gezeugt sein, mußte also das erste der Reihe sein, von dem alle andern abstammen. Disputationes Metaphysicae. Disp. 29, sectio 1, n. 35-37. Dies Argument ist offenbar nicht widerlegt durch die Behauptung, daß das durch Erschaffung entstandene Paar zwar jeder einzelnen Zeugung vorangeht, nicht aber allen zusammengenommen. Vgl. auch *Suarez* l. c. n. 9 ff.

aeterno. » Freilich ist hier wie bei den meisten Autoren die Rede von unwesentlich geordneten Ursachen. Doch ist jede unendliche Reihe von akzidentell untergeordneten Ursachen auch eine successio infinita. Wer also jene zugibt, kann diese nicht bestreiten. Somit wird auch durch Widerlegung der successio infinita implicite der processus in infinitum in causis per accidens subordinatis widerlegt.

I.

Nach dem hl. *Bonaventura* (Comment. in II Sent. Dist. 1 a. 1 q. 2) können die Tage und die Zeugungen nicht von Ewigkeit aufeinanderfolgen. Er hat hauptsächlich zwei Argumente, die weiter unten noch zur Sprache kommen, nämlich « Impossibile est infinita ordinari » und « impossibile est infinita pertransiri ».

Joannes a S. Thoma lehrt auch, daß die res successivae (motus et generationes rerum) nicht von Ewigkeit sein können. Er sagt : « De ratione enim successionis est, quod una pars desinat et alia incipiat ; illa autem, quae desinit, quando motus fuit productus ab aeterno vel duravit infinito tempore vel finito. Si infinito, toto illo permansit et non transivit : et sic non fuit successio ab aeterno. Si finito tempore, ergo aeternitas finita duratione consumi potest .... Ergo si illa quoque duratio successiva ab aeterno finita fuit, totum tempus ab aeterno finitum manebit. » (Philos. naturalis I P. q. 24 a. 2). Dies führt er a. a. O. weiter aus. [1]

In anderer Weise argumentiert *P. Gredt :* « Repugnat successionem ab aeterno fuisse [quod probatur] per reductionem ad absurdum. Successio supponit pluralitatem partium, quarum altera succedit alteri. Hoc supposito conficitur dilemma : Aut omnes partes dicuntur esse ab aeterno, et tunc non est successio, sed omnes sunt simul ; eorum enim quae ab aeterno sunt non potest alterum esse altero prius, sed necessario omnia sunt simul. Aut non sunt omnes ab

[1] Joannes a S. Thoma sagt im Cursus theol. (Iª pars q. 2, Disp. 3 a. 2, secunda ratio). « Si intelligatur [processus] de causis non per se subordinatis sicut sunt omnes causae univocae (quia cum aequalis perfectionis sint, non est maior ratio, quod una per se subordinetur alteri, quam e converso), in talibus non reputatur inconveniens dari processum in infinitum, sed solum in causis efficientibus per se subordinatis .... Repugnat nihilominus infinitas causas fuisse ab aeterno sibi succedentes secundum generationem et corruptionem, non ea parte, quia repugnat processus in infinitum in causis univocis et non per se subordinatis, sed eo quod motus successivus generationum et corruptionum repugnat cum aeternitate. »

aeterno, sed aliqua pars est ab aeterno quam sequuntur aliae non ab aeterno, sed in tempore ; et tunc successio non est ab aeterno, sed per aeternitatem nulla est successio, quae incipit in tempore. » (Elementa n. 328, II pars.) Man kann hierauf nicht einwenden : Es brauche kein *Teil* der Reihe von Ewigkeit zu sein, wohl aber sei die *successio* von Ewigkeit, der *processus* sei von Ewigkeit. Wenn aber kein Teil der Reihe von Ewigkeit ist, wie kann dann die ganze Reihe von Ewigkeit sein ? Die Reihenfolge setzt sich doch aus Gliedern zusammen. Wenn nun alle *endlich* zurückliegen, wie kann dann die Reihe *endlos* zurückgehen ? Diese Schwierigkeit ist auch von E. Rolfes beantwortet worden.

Rolfes hat im genannten Artikel : Die Controverse über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung (Philos. Jahrbuch 1897), die unendliche Aufeinanderfolge von Tagen und Erdumdrehungen widerlegt. Wenn die Tage von Ewigkeit her laufen, « so muß die Vergangenheit actu unendlich lange gedauert haben .... Warum mußte es in der anfangslosen Welt an Zeitpunkten der Vergangenheit nicht fehlen, die unendlich weit hinter der Gegenwart zurückliegen ? Offenbar darum, weil sonst die ganze Vergangenheit von unendlicher Dauer war, und mithin die Welt einen Anfang hatte » (wenigstens die Bewegung in der Welt). « Es müßte Tage mit unendlichem Abstand von der Gegenwart gegeben haben, ja ihrer müßten unendlich viele sein. Denn hätte es nur einen oder einige gegeben, so wären die vor endlicher Zeit verflossenen Tage nur um einen oder einzelne Tage von den unendlich lange verflossenen entfernt .... In der Reihe der endlos vergangenen Tage mußte der eine auf den andern folgen, der folgende aber war später als der vorhergehende, also war er nicht von Ewigkeit, also war er nicht endlos vergangen. Wir geraten mithin auf einen Widerspruch. Er mußte endlos vergangen sein und zugleich nicht. »[1] Weiter unten fährt er fort : « Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die Frage von der unendlichen Zeit ! .... Eine ewige Zeit ist ein Widerspruch. Wo nämlich Zeit ist, da ist eine Aufeinanderfolge von Früher und Später. Was aber schon in seinem Begriff das Moment des Späteren einschließt, das kann nicht von Ewigkeit sein. Nehmen wir eine Zeit von einer Minute ! Von dieser Minute waren die 59 Sekunden nach der ersten einmal noch nicht, als nämlich die erste Sekunde verlief. Also waren sie nicht von jeher

[1] Ähnlich argumentiert der hl. Bonaventura a. a. O. Tertia propositio.

und vor aller Zeit, also auch die erste nicht, die nur eine Sekunde früher war. Man kann hierauf nicht sagen, das gelte nur von jeder bestimmten Zeit, die man aus der unendlichen Vergangenheit herausgreife; denn, wie schon früher bemerkt, wenn es keine bestimmten Zeitabschnitte gibt, die unendlich lange vergangen sind, so gibt es überhaupt keine. Wenn es aber gar keine derartigen Abschnitte gibt, dann ist auch die ganze Vergangenheit nicht unendlich lang. — Wenden wir das, um es noch klarer einzusehen, auf die Generationen an, die ja ebenfalls in unendlicher Folge gleich den Zeitteilen sich aneinanderreihen sollen. Alle einzelnen Löwen z. B., die je gewesen sind, waren so bestimmte Individuen, wie jeder Mensch es ist. Wenn nun von keinem Löwen gesagt werden kann, er hat vor unendlichen Zeiten gelebt, wovon soll es dann gesagt werden können? Wenn ich es aber von einem sage, so komme ich sofort auf einen Widerspruch. Sein Leben fällt später als das seines Erzeugers. Also auch hier erhellt, daß Aufeinanderfolge und Ewigkeit sich nicht vertragen.» Diese Beweisführung geht von der Zeit aus und widerlegt die successio als Zeitenfolge. Rolfes hat noch im Anschluß an Suarez (l. c. Disp. 31. n. 26) ein anderes Argument a. a. O., wodurch er jeden processus in infinitum zu widerlegen meint. «Auch die Behauptung, daß es in der anfangslosen Zeit keine erste Umdrehung geben würde, ist verkehrt. Es konnten nicht alle Tage, die durch die Umdrehung entstehen, einen Vorgänger haben. Denn außer allen ist keiner. Einer mußte also ohne Vorgänger sein, und das war der erste.» Uns will scheinen, als würde hier die Reihe als Ganzes genommen und als begrenzt vorausgesetzt. Das ist auch die Antwort, die Joannes a S. Thoma auf das gleichlautende Argument des Suarez gibt in seinem Cursus theol. I q. 2; disp. 3 a. 2. Secunda ratio n. 18. «Ceterum haec ratio est omnino insufficiens ....»[1].

II.

Das Unendliche wird vom hl. Thomas umschrieben «was nicht begrenzt ist» (Summa theol. I 7, 1). Es kann also definiert werden als das, was keine Grenzen hat (quod caret terminis). In unserer Frage handelt es sich um ein Infinitum in successione. Dies ist ein infinitum in quantitate discreta, also ein infinitum secundum multitudinem. Freilich enthält es kein infinitum in actu, sondern die Glieder lösen

[1] cf. auch Arist., III Physic. 6; 207 a. 1. «οὐ γὰρ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστιν.»

sich ab, wenn die früheren vergehen, wie dies z. B. bei einer unendlichen Reihenfolge von Tagen der Fall ist. Sie folgen aufeinander und der vergangenen Tage sind unendlich viele. Dieses Infinitum in successione ist keineswegs zu verwechseln mit einem infinitum in potentia. Dieses ist ein indefinitum und ist der Gliederzahl nach endlich. So z. B. können die Erkenntnisakte eines Engels, der ja angefangen hat und in Ewigkeit lebt und erkennt, niemals der Vielheit nach unendlich werden, so viele auch immer hinzugefügt werden, denn « ex additione finiti numquam fit infinitum ».[1] Hier liegt die Unendlichkeit nicht in der Vielheit der Glieder, sondern im Processus. Dieser hört nie auf. Die Aufeinanderfolge ist endlos. Dieses wird auch ein infinitum a parte post genannt. Hingegen schließt unser infinitum in successione, das ein infinitum a parte ante ist, eine unendliche Vielheit notwendig ein. Der Processus selber hört auf; er kommt ans Ende, an ein Letztes.[2] Entweder ist also das Unendliche in der Vielheit (infinitum categorematicum) oder in dem Processus (infinitum syncategorematicum). Ob es wirklich ein solches Infinitum in successione geben kann, das weder in actu noch in potentia ist, das ist unsere Frage. Da das Infinitum, um das es sich hier handelt, ein infinitum in quantitate ist, so gilt für dasselbe die Definition, die die Scholastiker im Anschluß an Aristoteles von diesem geben: « Cuius quantitatem accipientibus semper est accipere extra vel cuius partes successive accipienti restant ulterius aliae et aliae accipiendae sine fine. » Vergleiche p. 4, Anmerkung 1. Oder auch « quod successive pertransiri non potest » oder « quod finitis acceptionibus non potest exhauriri ». Ein solches Infinitum kann nicht gemessen noch gezählt werden. Darum heißt es auch innumerabile, immensurabile, impertransibile, inexhauribile. Es sind dies Eigenschaften des infinitum in quantitate, die aus diesem infinitum selbst sich unmittelbar ergeben und von ihm nicht getrennt werden können; ein proprium, quod plene convertitur

[1] Dies Axiom folgt unmittelbar aus der Definition « quod caret terminis ».

[2] Wenn wir sagen: « der Processus hört auf, kommt an ein Letztes », so wollen wir damit nicht sagen, daß der Processus nicht noch weiter schreite, wie dies bei den Tagen und bei den Zeugungen ja vorerst der Fall ist; sondern es soll nur gesagt sein, daß der Processus als *unendlicher* zu Ende ist, ein Letztes erreicht hat. Beim Processus a parte ante hat eben jedes Glied, z. B. der heutige Tag, unendlich viele vergangene hinter sich, jedes ist ein Terminus für einen Processus in infinitum; also kann jedes Glied als Letztes fungieren und jedes ist auch tatsächlich ein Endpunkt, mag auch der Prozessus über dieses Letzte hinaus noch in Ewigkeit fortschreiten.

cum suo subjecto. Daß das Unendliche unerschöpflich und undurchschreitbar ist, folgt unmittelbar aus obiger Definition des Aristoteles. (cf. I Poster. c. 18 ; XI Metaph. c. 9.)

Jene Definition will zunächst besagen, daß der Verstand mit seinem Denken und die Phantasie mit ihrem Vorstellen eine unendliche Strecke oder Reihe nicht durchmessen kann. Aber auch ein von der Strecke oder Reihe verschiedenes Bewegtes kann sie nie durchschreiten, nie an ein Ende kommen. Warum nicht ? Offenbar deshalb, weil die Teile und Glieder kein Ende haben.

Es folgt aber aus der Definition auch noch ein anderes : Daß nämlich eine unendliche Vielheit nicht erschöpft werden kann. Würden also von einer unendlichen Vielheit nacheinander Glieder weggenommen und so in Ewigkeit fortgefahren, es würde das Unendliche niemals erschöpft, es wären immer noch Glieder übrig. Ebenso könnte durch Häufung von Gliedern eine Vielheit niemals unendlich werden, es wäre sonst das Unendliche erschöpft worden. Es kann also successive niemals ein Unendliches entstehen. « Additione finiti numquam fit infinitum. » Man sieht, daß das Unendliche sich nicht erschöpfen kann, einerlei ob ich ein Infinitum in actu habe, das von einem andern durchschritten werden sollte, oder aber ob ich eine unendliche Vielheit habe, die durch Addition oder Substraktion erschöpft werden sollte. Dasselbe gilt aber auch von einer unendlichen Abfolge. Auch in der Aufeinanderfolge kann das Unendliche sich nicht erschöpfen ; durch eine ewige Aufeinanderfolge kann sich eine unendliche Vielheit nicht erschöpfen, erst recht nicht entstehen. Wir wollen nun im folgenden zeigen, daß bei der successio infinita eine unendliche Vielheit sich hätte erschöpfen müssen und somit das Unendliche durchschritten wäre. Denken wir uns eine unendlich lange Strecke, eingeteilt in unendlich viele Teile, und am Anfang eines jeden Teiles stände je ein Automobil, das die Teilstrecke zu durchlaufen hat. So könnte, wenn alle zugleich laufen, das Unendliche durchlaufen werden, aber nur so, daß jeder Teil für sich durchlaufen wird, nie aber das Ganze als solches. Würde aber das zweite Automobil vor seiner Abfahrt die Ankunft des ersten abwarten müssen, und das dritte die Ankunft des zweiten und so fort, dann würde nie die ganze Strecke durchlaufen werden können ; denn es sind unendlich viele Voraussetzungen, Bedingungen, Abfolgen, die nie an ein Ende kommen.

Hätten wir nun ein Automobil vor uns, das seinen Endpunkt erreicht hätte und wären vor ihm unendlich viele gewesen, die ihren

Lauf vollendet hätten, so müßten wir schließen: wenn sie die Ordnung eingehalten, so wäre das Unendliche durchschritten worden. [1]

Man sieht an diesem Beispiel, daß die Impertransibilitas nicht bloß von einem Infinitum in actu gilt, das von einem Mobile oder Motus durchschritten würde, sondern daß auch die Aufeinanderfolge von Gliedern das Unendliche nicht erreichen, nicht durchschreiten kann.

Genau so ist es bei der Reihenfolge der Tage oder Erdumdrehungen, falls sie von Ewigkeit her laufen. Unendlich viele Umdrehungen können sich unmöglich abwickeln. Es wäre ja das Unendliche erschöpft. Genau so wie es erschöpft wäre, wenn eine Kette von unendlich vielen Gliedern über ein Zahnrad abgelaufen wäre. Es ist eben bei jeder Successio ein Ordo vorhanden; das folgende ist abhängig vom Vorhergehenden und kann nicht kommen, ehe nicht das Frühere da war. Es sind somit unendlich viele Voraussetzungen oder Bedingungen, die sich erfüllen mußten, ehe der heutige Tag z. B. kommen kann. Unendlich viele Bedingungen können sich aber nicht nacheinander und abhängig voneinander erfüllen; es hätte sich ja eine unendliche Vielheit erschöpft. Unser Argument lautet also kurz so: Das Unendliche kann nicht durchschritten werden, beziehungsweise eine unendliche Vielheit von Gliedern kann nicht nacheinander erschöpft werden. In der unendlichen Reihenfolge, die keinen Anfang und kein erstes Glied hat, hat jedes Glied unendlich viele vor sich, die nacheinander abgelaufen sind. Also wäre das Unendliche durchschritten oder erschöpft worden. Und dies ist unmöglich, also kann es eine solche unendliche Abfolge nicht geben. [2]

Eine unendliche Reihenfolge von Tagen kann sich also nicht abwickeln, ebensowenig wie sich eine Spule, deren Faden unendlich lang ist, nie abwickeln kann. Es wäre ja unendlichmal nacheinander der Wechsel eingetreten.

Um die Beweiskraft dieser Argumentation einzusehen, muß man sich wohl vor Augen halten, daß in der Successio eine strenge Ordnung obwaltet. Der ordo secundum prius et posterius. Jedes Glied hat seine Position, die es keinem andern abtreten kann; kein Glied kann mit einem andern vertauscht werden oder umgestellt werden. Es wäre ja nicht mehr dieselbe Successio und nicht mehr dieselben

[1] Würden nun die Automobile deshalb gewechselt, weil die vorhergehenden jeweils verbraucht waren, so haben wir ein Beispiel, das an jenes von den Hämmern erinnert, das der hl. Thomas im Quodlibet 9, 1 und in der Summa theol. I, 46, 2 ad 7 anführt.

[2] cf. *Bonaventura*, a. a. O. Tertia propositio.

Glieder. Bei einer Reihe von gleichzeitig existierenden Steinen ist es einerlei, ob der zweite vor dem dritten steht oder umgekehrt, es ist immer dieselbe Reihe und dieselben Glieder. Würde aber der heutige Tag nicht auf den gestrigen folgen, sondern auf einen andern, er wäre nicht mehr der heutige. Es obwaltet also eine Abhängigkeit der Glieder, die für die ganze Reihenfolge wesentlich ist. Diese strenge Ordnung geht durch die ganze Reihe und bewirkt, daß ein Transitus stattfindet durch alle Glieder hindurch. Dieser Transitus geschieht durch die gegenseitige Abhängigkeit und Ordnung, die das ganze durchzieht und durchschreitet, ja durchschreiten muß. Ist also diese Ordnung notwendig und unzertrennlich in der Successio enthalten, so ist es auch der Transitus. Der Transitus ist nichts anderes als die durch das Ganze gehende Ordnung. Ja *der Transitus ist die Successio selbst;* er ist die geordnete Aufeinanderfolge der Glieder, die sich bedingen, von denen die folgenden von jedem vorhergehenden abhängen als von einer conditio sine qua non. Dieser Transitus wird von der Definition: «Infinitum est impertransibile» ebenso ausgeschlossen wie der eines Infinitum in actu, da er geradeso dem Wesen des Unendlichen widerspricht, das ja *in sich* unerschöpflich ist.

Aus dem Gesagten können wir also zwei Argumente entnehmen: In der successio infinita wäre das Unendliche durchschritten und in der successio infinita hätte sich eine unendliche Vielheit erschöpft. Doch beide sind im Grunde ein und dasselbe, wie man ja aus der obigen Erklärung des Transitus ersieht.

Daß die Aufeinanderfolge unendlich vieler Tage das Unendliche durchschreiten müßte, läßt sich auch folgendermaßen begreiflich machen. Jeder Tag vollzieht sich durch eine Erdumdrehung. Der Endpunkt des Erdradius beschreibt also einen Weg, der ebenso groß ist als der, den ein bewegter Körper auf gerader Ebene zurücklegte. Sind nun unendlich viele Erdumdrehungen erfolgt, so müßte er ebenso viel Weg zurückgelegt haben als der bewegte Körper, der unendlich viele Teilstrecken durchmessen hätte; d. h. er hätte eine unendliche Strecke zurückgelegt. Ob er ihn nun durch Rotieren auf derselben Stelle zurücklegt oder in gerader Linie, ist einerlei. Zudem, wenn es wahr ist, daß sich die Erde, während sie um sich selbst rotiert, um die Sonne dreht, so beschreibt der Erdradius ja keinen Kreis, sondern eine lange Spirale, die ja auch unendlich lang sein müßte.

Bei der unendlichen Successio müßte also ein Transitus der *ganzen* Reihe stattgefunden haben. Dies wird uns wohl begreiflicher werden,

wenn wir bedenken, daß die Successio selbst voranschreitet, daß die unendliche Reihe durch die Successio erst *entsteht*. Wir haben eine Reihe, die wächst, die fortschreitet von der geringeren zur größeren Vielheit und so unendlich geworden ist. Da nun die Aufeinanderfolge eine unendliche Reihe von Gliedern durchläuft, so entsteht ja das Unendliche durch den Transitus. Aber dann ist das Unendliche durchschritten und hat ein Transitus *des Ganzen* stattgefunden. Das Unendliche *wird* erst durch das Fortschreiten der Successio, dadurch, daß immer neue Glieder entstehen. Deutlich sehen wir dies bei den Zeugungen. Jedes Glied ist gezeugt, also hervorgebracht durch das Vorhergehende. Dadurch, daß eines das andere hervorbringt, setzt sich die Reihe fort und so mußte sie allmählich unendlich geworden sein. Und darin liegt der Widerspruch. Eine unendliche Vielheit kann so nicht entstehen, denn das Unendliche wäre erschöpft und durchschritten. So wenig a parte post ein Unendliches entstehen kann, d. h. eine Reihe, die mit eins beginnt und immer vermehrt wird, unendlich werden kann, kann ein solches a parte ante entstanden sein. Es liegt eben im Wesen des Unendlichen, daß es durch Häufung nicht entstehen kann.

Wenn die Successio wirklich von Ewigkeit war, so mußte sie von Ewigkeit her immer unendlich gewesen sein. Aber als successio mußte sie ja geworden sein, also auch *unendlich* geworden sein. Und eins widerspricht dem andern. Entweder unendlich *sein* und zwar immer unendlich gewesen sein — oder aber unendlich *geworden sein* und zwar in der Zeit. Das Entstehen ist immer ein Beginnen, ein Anfangen. Ebensowenig wie die Welt, wenn sie von Ewigkeit ist, angefangen hat, hat auch die successio infinita angefangen; ebensowenig wie jene entstanden ist, ist auch diese entstanden.

Fragen wir uns also: war die Reihe *immer* unendlich oder *nicht immer?* Wenn immer, so sind alle Glieder von Ewigkeit und ohne Nacheinander, ohne successio. [1] Denn war die Reihe *immer* unendlich, so ist sie nicht *geworden*. Dann fällt das Werden der einzelnen Glieder

[1] Vgl. hierzu das Zitat aus Rolfes auf p. 387 und den hl. Bonaventura l. c. tertia propositio: « Quaeram a te, utrum *aliqua* revolutio praecesserit hodiernam in infinitum, an *nulla*. Si *nulla*: ergo omnes finitae distant ab hac, ergo sunt omnes finitae, ergo habent principium. Si *aliqua* in infinitum distat; quaero de revolutione, quae immediate sequitur illam, utrum distet in infinitum. Si *non*: ergo nec illa distat, quoniam finita distantia est inter utramque. Si vero *distat* in infinitum, similiter quaero de tertia et de quarta et sic in infinitum. Ergo non magis distat ab hac una quam ab alia: ergo una non est ante aliam: ergo omnes sunt simul. »

weg. Und gerade dies Werden machte ja die Aufeinanderfolge aus, brachte die Successio zustande. Bei der Generationsreihe der Löwen z. B. kommt ja die Successio dadurch zustande, daß einer den andern hervorbringt, daß einer nach dem andern *wird*. Wo also das Werden aufhört, hört auch die Successio auf. Wenn nicht immer, so ist sie in der Zeit entstanden und hat mit « eins » angefangen. Der Widerspruch ist also dieser : Die Reihe entsteht — und ist zugleich von Ewigkeit ; sie ist immer unendlich — und wird unendlich durch Aufeinanderfolge. Die Reihe müßte entstehen ohne anzufangen, d. h. sie müßte entstehen und doch nicht entstehen. Die Reihe der Tage und der Zeugungen hat demnach mit eins oder mit einigen angefangen und konnte nicht unendlich geworden sein.

Jetzt verstehen wir, daß der Beweis von P. Gredt, den wir p. 386 f. zitiert haben, schließt, und daß entweder alle Teile von Ewigkeit sein mußten oder nicht alle, und daß es ein Drittes nicht gibt. Wir gehen wie oben vom *Werden* der Reihe z. B. der Löwen aus. Wenn die Reihe nicht unendlich geworden ist, so ist sie überhaupt nicht geworden, also immer gewesen. Dann sind aber notwendig alle Teile immer gewesen. Sein und Werden der Glieder ist eben Sein und Werden der Reihe. Wenn die Teile nicht immer gewesen sind, so kann auch das Ganze nicht immer gewesen sein. Wenn aber nun alle Teile immer waren, so waren sie offenbar zugleich. Keiner hätte einmal nicht gewesen sein können, wenn er immer war. Das aber widerstreitet der Aufeinanderfolge, von der wir hier reden. Alle Löwen müssen ja gezeugt werden, also entstehen, also einmal nicht gewesen sein. Keiner, der nicht später wäre als ein anderer. Alle tragen den Stempel des Späteren an sich. Wie konnten sie also immer gewesen sein ? Wenn ich also sage, die Reihe war von Ewigkeit, so zerstöre ich die Successio und alle sind zugleich. Was sollte da auch noch die Successio, die ja im geordneten Werden der Glieder bestand ?

Aus der Ordnung, die in der Successio gelegen ist, haben wir gezeigt, daß sie nicht unendlich sein kann ; denn unendlich viele Bedingungen müßten sich erfüllen, ehe ein Bestimmtes zustande kommen kann. Die Unerfüllbarkeit unendlich vieler Bedingungen zeigt uns, daß ein Erstes sein muß, somit auch, daß es bei den Gliedern eine Individuation, folglich auch eine Position — in der ja die Individuation wurzelt [1] — nur geben kann mit Beziehung auf ein

[1] « Res successivae individuantur ipso ordine successionis ». *Gredt*, Elementa, n. 662, III pars.

Erstes. Das Geordnet-Sein der Glieder nach einem Ersten ist also der Successio *wesentlich,* und somit ist es gar nicht gleichgültig, wieviel Glieder das jetzige vor sich hat. Dies ist einerlei bei den Generationen, sofern ich die actio generativa als solche betrachte, nicht aber, wenn ich die successio als solche nehme und die betreffende Zeugung als Glied der Reihe. Die Position der Glieder ist also immer bedingt durch ein Erstes, sie ist nichts anderes als der Abstand und die Abhängigkeit vom Ersten, und es genügt nicht das vorhergehende Glied, um dem nachfolgenden eine bestimmte Stellung zu geben. Als Glied ist es bestimmt nur, weil es das so und so vielte in der Reihe ist, an der so und so vielten Stelle nach dem Ersten kommt. In der successio infinita hat das Glied eben unendlich viele Bedingungen vor sich, die unerfüllbar sind, also schwindet in ihr jede Position, jede Bestimmtheit, jeder Ordo. « Infinitae conditiones hoc ipso quod sunt infinitae, sunt *indeterminatae* », sagt Joannes a S. Thoma (curs. theol. in I 2 ; disp. 3 a. 2). Somit sind auch die unendlichen Glieder als solche unbestimmt. Es fehlt also in der unendlichen Aufeinanderfolge der vergangenen Tage allen die Bestimmtheit, es fehlt ihnen die verschiedene Stellung, durch die allein sie sich unterscheiden können. So wie es also für den heutigen Tag nicht zufällig ist, daß er auf den gestrigen folgt, so ist es auch nicht zufällig, daß er der so und so vielte nach dem ersten ist ; nur dadurch ist er dieser individuelle Tag und von den andern verschieden. [1] Es hat also der Satz : « res successivae individuantur ipso ordine successionis » den Sinn : der Abstand vom Ersten gibt die Individuation. [2]

III.

Man wird uns nun entgegenhalten, daß der hl. Thomas unser erstes Argument bereits widerlegt hat. In der Summa theol. I 46, 2 obj. 6 ist unser Beweis kurz und klar formuliert : « Si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum : sed infinita non est

[1] Nur seine Stellung zum ersten unterscheidet ihn von den andern, nicht etwa seine Stellung zum letzten, da dieser ja noch nicht vorhanden ist, wenn jener schon existiert und individuiert ist.

[2] Der hl. Bonaventura hat diesen Gedanken als Beweis gegen die successio infinita aufgestellt. Er sagt, es sei unmöglich, daß ein Unendliches an Zahl geordnet sei ; denn jede Ordnung geht von einem Ersten, von einem Prinzip aus. Wo also kein Erstes ist, da ist auch keine Ordnung ; es kann also kein Glied auf das andere folgen (in II sent. d. 1 a. 1 q. 2).

transire ; ergo numquam fuisset perventum ad hunc diem : quod est manifeste falsum. » Der heilige Lehrer antwortet : « Transitus semper intelligitur a termino ad terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Objectio autem procedit, ac si positis extremis, sint media infinita. » Ebenso antwortet er in Contra Gentes II 38 ad 3. « Quod etiam tertio ponitur non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum, finitum est. Quaelibet igitur circulatio (sc. solis) praecedentium transiri potuit, quia finita fuit ; in omnibus autem simul, si mundus semper fuit, non esset accipere primam et ita nec transitum, qui semper exigit duo externa. » Siehe auch II Sent. d. 1 q. 1 a. 5 ad 3 in contrarium und Summa theol. I, 10, 4.

Wenn man diese Argumentation mit der unsrigen, die wir oben entwickelt haben, vergleicht, so sieht man, daß beide dieselbe Maior haben. Beide stützen sich darauf, daß ein Transitus zwei Endpunkte erfordert und daß ein transitus nur ist de termino ad terminum. Beide ziehen aber den entgegengesetzten Schluß, da beide von einer andern Voraussetzung ausgehen. Der heilige Lehrer sagt : wenn du ein Unendliches hast, so kann von einem Durchschreiten des Ganzen gar keine Rede sein. Er nimmt die Unendlichkeit der Reihe an und folgert : also ist das Ganze nie durchlaufen worden ; das könnte höchstens dann der Fall sein, wenn man zwischen zwei Endpunkten unendlich viele Mittelglieder annähme. Wir aber sagen ganz im Gegenteil : Ein Transitus des Ganzen ist da, er ist Tatsache, er ist so in der Successio gegeben, daß er von ihr gar nicht getrennt werden kann, ja er ist identisch mit der Reihenfolge. Und darum, weil das Unendliche nicht durchschritten werden kann und ein Transitus immer zwei Endpunkte verlangt, so müssen wir schließen : also war die Reihe nicht unendlich und muß ein Erstes haben. Wir fragen, welches ist denn ein sicherer Ausgangspunkt ? Die Annahme der unendlichen Reihe, die ja in Frage steht oder der Transitus, der doch offenbar Tatsache ist ? Wir fragen ja, ob die Reihe unendlich sein kann ; ihre Unendlichkeit darf also nicht vorausgesetzt werden, sondern müßte zuerst bewiesen werden. Doch die Möglichkeit einer solchen hat S. Thomas nicht bewiesen. So gehen wir also den umgekehrten Weg. Der hl. Thomas sagt : wo kein Erstes, da ist kein Transitus ; wir entgegnen : wo ein Transitus, da ist ein Erstes. Da aber der hl. Thomas unser Argument nicht ganz verwirft, sondern ihm nur die Durch-

schlagskraft bestreitet, so wird er unser Argument nicht von vorneherein falsch nennen. Er sagt nämlich von diesen Gründen : « usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant ». Somit ist seine Widerlegung auch nicht so aufzufassen, als habe er sie als durchaus falsch erweisen wollen. Es kommt also alles darauf an, ob ein Transitus in der unendlichen Reihenfolge durch das Ganze geht. [1] Wenn dies in unsern obigen Ausführungen hinreichend dargetan ist, so wird auch der hl. Thomas nichts gegen unsere Ansicht haben. Es ist ihm nur sehr daran gelegen, daß nicht die Zeitlichkeit der Schöpfung auf schwache Gründe gestützt werde : « ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta et non potius in solidissima Dei doctrina ». Contra Gentes II 38.

Wenn also der hl. Thomas unserem Grund nicht alle Wahrscheinlichkeit abspricht, so ist es also nicht ausgeschlossen, daß er durch neue Erwägungen derart gestützt werde, daß er sich als zwingend herausstelle. Somit kann man sagen, daß der hl. Thomas die Frage nach der successio ab aeterno ungelöst gelassen hat, wie es auch Joannes a S. Thoma bezeugt in seiner Philos. nat. I P. q. 24 a. 2, utrum repugnet res successivas ab aeterno fuisse, wo er sagt « Fundamentum huius sententiae sumitur ex duplici ratione, quam D. Thomas semper difficillimam reputavit et insolutam reliquit ». Somit widersprechen wir nicht einer *Lehre* des hl. Thomas, sondern einer *Ansicht* des heiligen Lehrers. Er stellt ja die Möglichkeit einer unendlichen Reihenfolge nicht als These auf, die er beweist, sondern er schwächt nur die Gegenargumente ab, indem er sie als nur probabel hinstellt. Gelingt es uns also, den Argumenten eine neue Fassung zu geben, die ihre Beweiskraft aufdeckt, oder finden wir neue Gründe für die Unmöglichkeit der successio infinita, so werden sie durch die obigen Antworten des hl. Thomas nicht entkräftet. Durch Widerlegung von einigen Gegengründen ist die Sache selbst noch nicht widerlegt, sie ist nur insoweit widerlegt als sie auf jene Gründe gestützt wurde. Es handelt sich übrigens hier auch um eine Frage, die nicht ein Bestandteil des thomistischen Systems ausmacht, sondern die ganz und gar an der Peripherie des Systems liegt. Außerdem ist in dieser Frage zu berück-

[1] Der hl. Thomas hat auch das « impertransibile » nicht in demselben Sinne genommen wie wir. Er hat offenbar den Transitus nur als Durchschreiten eines von der Reihe selbst verschiedenen Zweiten genommen und beachtet nicht den Ordo, der in der successio gelegen ist und selbst ein Transitus ist, ein Transitus, der ebenso dem Wesen des Unendlichen widerstreitet wie der andere.

sichtigen, daß der hl. Thomas bestrebt ist, die Ansicht des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt wenigstens dahin zu rechtfertigen, daß die Welt von Ewigkeit sein kann. Auch ist zu beachten, daß Thomas die Beantwortung der Gegengründe, worunter ja auch unser Beweis aus dem « Impertransibile » des Unendlichen steht, mit den Worten einleitet « Conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis *per eos* qui aeternitatem mundi posuerunt ». (Contra Gentes II 38.) Ähnliche Bemerkungen finden sich in der Summa theol. I 46, 2 ad 1, ad 2, ad 4, ad 7. « Per accidens in infinitum procedere in causis agentibus *non reputatur* impossibile. » (l. c. ad 7.) Der heilige Lehrer will eben zeigen, daß keiner von beiden sich seinen Gegnern gegenüber behaupten kann, weder der, welcher die tatsächliche Ewigkeit der Welt beweisen will, noch der, welcher den tatsächlichen Anfang der Welt beweisen zu können glaubt. Trotzdem verteidigt er nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die *Wahrscheinlichkeit* des Weltanfangs mit Hinweis auf die göttliche Güte, die sich mehr offenbare durch die Schöpfung in der Zeit. (Contra Gentes II 38.) Es handelt sich also bei den Antworten auf die Gegengründe zunächst um Wiedergabe von Fremdem. [1]

[1] Der hl. Thomas behandelt unsere Frage von der successio ab aeterno bei Gelegenheit der Frage nach der Möglichkeit einer ewig existierenden Welt. Es hat ihm in dieser Frage Maimonides als Vorlage gedient. Maimonides nimmt Stellung in der Kontroverse zwischen den arabischen Aristotelikern und den arabischen Theologen. Jene wollten beweisen, daß die Welt von Ewigkeit ist, diese, daß sie notwendig in der Zeit geschaffen ist. Maimonides vermittelt und lehnt beides ab. Keines von beiden könne apodiktisch bewiesen werden. Ein Einblick in diese Kontroverse verbreitet auch einiges Licht über die Stellung des hl. Thomas in unserer Frage, weil in jener Kontroverse auch die successio ab aeterno eine Rolle spielte. Die arabischen Aristoteliker beriefen sich auf die successio ab aeterno, während die arabischen Theologen sie mit voreiligen Gründen zu widerlegen suchten. Nach Maimonides kann eine successio ab aeterno nie widerlegt werden. Aus diesen historischen Voraussetzungen heraus verstehen wir besser die zurückhaltende und kritische Stellung des Heiligen. Wir sehen, wie seine Kritik, die er an der Widerlegung der successio infinita übt, gemeint ist, und daß sie hauptsächlich die von den arabischen Theologen vorgebrachten, ungenügenden Gründe zur Voraussetzung hat. Diese Voraussetzungen mußten ihn zu seiner kritischen Stellung führen. Freilich hatte der hl. Thomas auch unser Argument aus der Undurchschreitbarkeit des Unendlichen vor Augen, in der knappen Form des hl. Bonaventura. Vgl. hierzu den genannten Artikel von Stöckl im « Katholik » und *P. Anselm Rohner* O. P. : « Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin » in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münster 1913 und die dort angegebene Literatur. P. Rohner weist nach, daß Stöckl die Abhängigkeit des hl. Thomas von Maimonides übertreibt.

Die Stellungnahme des Hervaeus Natalis
O. Pr. († 1323)
in der Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie.

Von Amandus BIELMEIER O. S. B., Kloster Metten (Bayern).

Es gibt wohl wenige Fragen in der Geistesgeschichte, die das menschliche Denken so tief aufgewühlt und die geistigen Energien solange in Spannung gehalten haben, wie das Problem nach dem Verhältnis von Glaube und Wissen. Jahrhundertelang hat man sich krampfhaft bemüht, eine befriedigende Synthese zu finden. Und wenn unsere Zeit mit einer geradezu greifbaren Vorliebe wiederum diese Probleme behandelt, so führt sie nur das Erbe und die Tradition der frühern Jahrhunderte weiter. Dieselben Fragen haben auch schon Hoch- und Spätscholastik lebhaft beschäftigt und zu vielen umfangreichen Traktaten Anlaß und Stoff geboten. Die prinzipielle, grundlegende Bedeutung, die der ganzen Frage eigen ist, macht es verständlich, wenn ihre Beantwortung zu erregten, geistigen Kämpfen und Auseinandersetzungen führte.

Wie in fast allen Fragen des mittelalterlichen Geisteslebens nimmt Thomas von Aquin auch hier eine zentrale Stellung ein. Hat doch sein Auftreten und sein umfassendes Lebenswerk das ganze Geistesleben bei den Zeitgenossen sowohl, wie auch bei der Nachwelt in tiefgehendster Weise beeinflußt. Die Neuerungen, die der schließliche Sieg der aristotelisch orientierten Richtung mit sich brachte, bildeten aber schon zu Lebzeiten des doctor communis das Ziel heftiger Angriffe. Die Gegner erstanden ihm zum Teil aus dem Kreis der ältern Mitglieder des eigenen Ordens ; vor allem aber war es die Franziskanerschule, die das Hauptkontingent der literarischen Widersacher des Aquinaten stellte. Doch dessen Anhang war schon stark genug, um mit Erfolg in die Schranken zu treten.

Zu den hervorragendsten Vertretern und Verteidigern des thomistischen Lehrsystems ist der Dominikanergeneral Herväus Natalis

zu rechnen. Um eine kurze Orientierung über diesen ganz bedeutenden, aber leider viel zu wenig bekannten Thomisten zu bieten, seien einzelne Daten aus seinem Lebenslauf angeführt.[1] Das Datum seiner Geburt läßt sich nicht genau festlegen ; das Jahr 1250 darf als mittlere Jahresangabe gelten. Nach einer kurzen Tätigkeit als Weltpriester verzichtete er auf alle seine Benefizien und trat am 29. April 1276 in den Dominikanerorden ein. Am 26. Juni 1303 treffen wir ihn zum erstenmal in Paris. Nach Erlangung des Baccalaureates ward er zur Erklärung der Sentenzen zugelassen, bis zum Jahre 1307. In diesem Jahre wurde er Magister der Theologie, aber schon das Jahr 1309 machte dieser Tätigkeit ein Ende. Am Feste Kreuzerhöhung 1309 übernahm er die Leitung der französischen Ordensprovinz. In dieser Stellung erging 1314 an ihn der Auftrag, die Irrtümer seines Ordensgenossen Durandus von St. Pourçain zu untersuchen, eine Aufgabe, die uns die polemische Einstellung seiner Schriften an so vielen Stellen verständlich macht.[2] Nach 9-jähriger Wirksamkeit als Provinzial wurde er am 10. Juni 1318 auf dem Generalkapitel von Lyon einstimmig zum Ordensgeneral gewählt und leitete als solcher die Geschicke seines Ordens bis zu seinem Tode am 7. August 1323, drei Wochen, nachdem sich sein sehnlichster Wunsch durch den Abschluß der Kanonisation seines heiligen Meisters erfüllt hatte. Eine alte Chronik legt dem Sterbenden die Worte in den Mund : « Ich will gerne sterben, denn meine Augen haben gesehen, wie das Licht (Thomas von Aquin) auf den Leuchter erhoben wurde, das Gott bestimmt hat, die Welt zu erleuchten. » Läßt sich auch die Geschichtlichkeit dieses Ausspruches nicht mehr historisch nachprüfen, so kennzeichnet er doch kurz und treffend die geistige Einstellung des Herväus zum Aquinaten.

Die Bedeutung des Herväus Natalis liegt in der scharfen und klaren Polemik gegen die antithomistischen Strömungen der Zeit. Er war nach dem Urteil M. Grabmanns « ein hervorragender Thomist, der ein feines Verständnis für die Eigenart und Inhaltlichkeit der philosophisch-theologischen Spekulation des Aquinaten bekundet und durch metaphysische Tiefe, sowie auch durch die Klarheit der Beweisführung und Darstellung dem englischen Lehrer kongenial ist. Für den

[1] Vergl. für die folgenden biographischen Angaben den umfangreichen Artikel von *B. Hauréau :* Hervé Nédéllec, in « Histoire littéraire de la France. » XXXIV, Paris 1914, 308-351.

[2] Eingehende Untersuchungen auf handschriftlicher Grundlage über Durandus, in welchen auch die Gegenschrift des Herväus Natalis gegen ihn berücksichtigt wird, werden von Dr. J. Koch in Köln erscheinen.

Nachweis, welches in schwierigen Streitfragen eigentlich das vom Aquinaten beabsichtigte Urteil sei, ist die objektive und wohlbegründete Entscheidung des Herväus Natalis von hohem Werte. Sein Hauptwerk, der verhältnismäßig kurze Sentenzenkommentar, ist ein wirklich goldener Schlüssel zum Verständnis der littera et mens Aquinatis. »[1] Die Einleitungsquästionen zu diesem uns vollständig erhaltenen Sentenzenkommentar[2] bildeten die Hauptquelle für die Darstellung der Auffassung unseres Autors. Daneben wurden zum Vergleich und stellenweise zur Ergänzung auch herangezogen das von Engelbert Krebs erstmals edierte Werk[3] « Defensa doctrinae Divi Thomae », « der erste Versuch einer ausführlichen Gesamtbearbeitung der thomistischen Summa theologica », von der freilich nur sehr wenig zum Abschluß und noch weniger zur Herausgabe gelangte, und die einschlägigen Partien der umfangreichen Quodlibeta des Autors.[4] Die ungedruckten Werke, in denen sich wohl noch manches einschlägige Material gefunden hätte, wie die Schrift « De cognitione primi principii » waren für die Arbeit nicht zugänglich.

Diese Abhandlung bezweckt, in kurzem darzulegen, in welchem Sinne Herväus Natalis Stellung nimmt in der Frage : Ist die Theologie eine Wissenschaft oder nicht ? In welchem Verhältnis steht seine Auffassung zu jener des Aquinaten ? Die Beantwortung dieser Frage durch unsern Autor macht es notwendig, auch die Frage der Subalternation der Wissenschaften in ausgedehnterer Weise hereinzubeziehen.

Gleich in der ersten Quästion seines Sentenzenkommentars tritt unser Autor an das Problem heran, ob die Theologie als Wissenschaft bezeichnet werden könne oder nicht. Zum Verständnis seiner Argumentation müssen wir uns in einem ersten Paragraphen zunächst klar werden über die Auffassung des Autors von den Wesenselementen einer Wissenschaft überhaupt, um dann im zweiten Teil den so gewonnenen Maßstab prüfend an die Theologie anzulegen. Die diesbezüglichen Anschauungen des Autors sind im Sentenzenkommentar an vielen Stellen zerstreut ; wir finden sie aber systematisch zusammen-

[1] *M. Grabmann,* « Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. » 1903.

[2] Ausgabe : Venetiis per Lazarum de Soardis. 1505.

[3] *E. Krebs,* « Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis », in Bäumkers Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI. B. Heft 3-4. Münster 1912.

[4] Hervei Britonis doctoris acutissimi undecim quodlibeta. Venetiis 1513.

gestellt in den einleitenden Artikeln seiner « Defensa doctrinae Divi Thomae », art. 16, « de scientia in generali ». Sie bilden darum auch die primäre textliche Grundlage für den ersten Teil der Darstellung.

§ 1. Wesenselemente der Wissenschaft.

In der allgemeinen Wissenschaftslehre stützt sich unser Autor allseits auf jene des Aristoteles. Von einem wahren Wissen kann man nach ihm nur dort reden, wo die Evidenz der Erkenntnis gesichert ist. Subjektiv-psychologisch gefaßt, besitzt jener ein Wissen im eigentlichen Sinn, der « ex testimonio proprii intellectus habet certam evidentiam de re, quod ita sit ». [1] Das wesentliche Moment der Evidenz liegt aber nicht auf psychologischem Gebiet. Man könnte vielleicht dem Daseinsmoment nach die Evidenz als subjektiv bezeichnen, während das Soseinsmoment rein objektiv ist und lediglich der logischen Ordnung angehört. Nach seiner objektiv-logischen Seite aber ist die evidentia scientifica eine « evidentia conclusionis deductae ex per se notis ». [2] Nur ein syllogismus demonstrativus begründet ein eigentliches Wissen. Und zwar muß das Schlußverfahren seinen Ausgang nehmen von obersten, in sich evidenten, unleugbaren Prinzipien, für deren Erfassung dem Menschen der Habitus des Intellekts zu Gebote steht.

Hält man diese Richtlinien fest, dann wird man sich auch auf die Seite des Herväus stellen müssen in der ersten Frage, die er aufrollt : ob nämlich eine Konklusion, die lediglich das Ergebnis von zwei geglaubten Prämissen ist, als Wissen bezeichnet werden könne. Wenn unser Autor sich in negativem Sinn entscheidet [3], so ergibt sich diese Stellungnahme notwendig aus den Forderungen, die eben an ein Wissen im eigentlichen Sinn gestellt wurden. Es ist nur eine Ausnahme denkbar, wenn es nämlich evident zutage liegt, daß die geglaubten Sätze von einem Wesen verkündet wurden, das unmöglich eine Unwahrheit sagen kann. Aber selbst dann ist dieses Glaubenswissen, das sich lediglich auf die untrügliche Autorität stützt, im Nachteil gegenüber dem auf innerer Einsicht beruhenden Wissen. [4] Die praktische

[1] *Krebs*, « Defensa .... » p. 4*.

[2] ibidem.

[3] « .... dico ad quaestionem, quod ex talibus creditis qualia dicta sunt, impossibile est habere evidentiam scientificam sive scientiam. » *Krebs*, « Defensa .... etc. » pars I, art. 1 ad quest. p. 5.

[4] « quod fides quae facit scientiam quando sc. per se notum est auctoritatem dici ab illo qui non potest falsum dicere, se habet in minus quam scientia et scientia in plus ; quia fides sic dicta dicit scientiam procedentem per *determinatum*

Möglichkeit eines solchen Falles zieht Herväus hier nicht in Erwägung, so daß für ihn als feststehend gilt : « Aus zwei geglaubten Prämissen läßt sich kein Wissen im eigentlichen Sinn gewinnen. »

Es möchte einem bei der Lektüre unseres Autors auffällig erscheinen, daß er sich in so breiter Weise mit der Frage : « quid importat creditum ? » beschäftigt. Ein Hauptgrund wird wohl darin zu suchen sein, daß in weiten Kreisen damals die Anschauung vertreten wurde, der Charakter einer Wissenschaft sei auch dort gegeben, wo bloß die Evidenz der Folgerung vorliege, nicht aber die Evidenz der Ausgangspunkte. In einem solchen Falle handle es sich um eine « scientia consequentiae », wenn auch nicht um eine « scientia consequentium ». Dann ließe sich freilich leicht aus geglaubten Prämissen ein System von eigentlichem Wissen, eine « scientia proprie dicta » aufbauen. Allein von seinem aristotelischen Standpunkt aus muß Herväus eine solche Abschwächung des Wissensbegriffes ablehnen. [1]

Aber vielleicht genügt es zur Erlangung einer wiessnschaftlichen Evidenz, wenn die eine der beiden Prämissen geglaubt, die andere aber Gegenstand des Wissens ist ? Auch diese Annahme fand einzelne Vertreter. Herväus aber nimmt auch hier eine ablehnende Stellung ein [2] und begründet diese mit einem Hinweis auf Arist. 2 Analyt. I 6, wo es heißt : « Ἐξ ἀναγκαίων ἄρα δεῖ εἶναι τὸν συλλογισμόν », sowie mit der folgenden Erwägung : die Evidenz des Schlusses, d. h. der Verbindung zweier Termine im Schlußsatze, richtet sich nach der Evidenz der Verbindung des Mittelbegriffes mit den Termini. Bleibt diese Verbindung aber in einer der beiden Prämissen inevident, so auch die ganze Schlußfolgerung. Eine zweite, weniger durchsichtige Beweisführung können wir hier übergehen.

Um das Ergebnis kurz zusammenzufassen, können wir sagen : Für Herväus steht fest : zur Begründung eines Wissens im eigentlichen Sinn genügt es *nicht*, 1. aus zwei geglaubten Prämissen etwas zu

medium evidens sc. per auctoritatem talem. Sed scientia communiter dicta importat processum per medium evidens quodcumque sit illud. » Quodl. II 15 ad 2m.

[1] Siehe « Defensa .... », art. 4 mit dem Resultat : « Ergo ad scientiam proprie dictam non sufficit habere evidentiam de consequentia, sed requiritur ulterius habere evidentiam consequentis. »

[2] ibid. art. 2 : « Ad istam quaestionem dicunt quidam quod ad habendum scientiam de aliquo sufficit, quod altera praemissarum sit per se nota et altera credita .... sed ista positio non videtur mihi vera. immo videtur mihi, quod .... ex talibus duabus propositionibus non habetur scientia .... » Ähnlich auch in der q. 1 des Sentenzenkommentars.

erschließen. Es läßt sich so wohl ein System von logisch richtig deduzierten Sätzen aufbauen, aber es fehlt diesem System die Verankerung in den obersten, in sich evidenten Prinzipien. Es genügt aber auch 2. nicht, auf einer geglaubten und einer gewußten Prämisse seine Schlüsse aufzubauen.

Ja in solchen Fällen wird nicht einmal eine « scientia subalternata » begründet. Das ist die Thesis, der wir uns mit Herväus im folgenden zuwenden. Vor allen weitern Ausführungen müssen wir uns über den Begriff dieser Art von Wissenschaft bei unserm Autor klar werden. Seine diesbezüglichen Anschauungen lassen sich in der Hauptsache aus zwei Stellen des Sentenzenkommentars feststellen. Einzelne Bemerkungen der « Defensa .... etc. » dienen der Erzielung größerer Klarheit. Insgesamt gewinnen wir kurz folgendes Bild[1]: Subalternation ganz allgemein besagt die Unterordnung eines Gegenstandes unter einen andern. In unserem Falle handelt es sich um ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen zwei Gruppen von Erkenntnissen. Ein solches ist nun in zweifacher Weise denkbar :

a) ex parte scibilis, von seite des Wissensobjektes ;

b) ex parte scientis, von seite des wissenden Subjektes.

Zum leichtern Verständnis dieser kurzen, prägnanten Formeln, möge auch das erläuternde Beispiel des Autors hier eine Stelle finden. Als Kommentar zum ersten Modus der subalternatio ex parte scibilis führt Herväus folgendes Paradigma an : Für den Optiker ist es eine durch den Augenschein evidente Tatsache, daß der Sehwinkel um so kleiner wird, je weiter der Gegenstand entfernt ist. Das « quia est », *daß* es so ist, steht für den Optiker evident fest. Dazu braucht er keine Ergänzung von seite einer andern Wissenschaft. Nicht so verhält es sich mit dem « Warum » dieser Erscheinung. Das « propter quid » bietet erst die Geometrie, die sonach subalternans ist gegenüber der Optik als subalternata. Das propter quid ist gleichsam ein Arm, der sich in das Gebiet der Geometrie hinein um Hilfe ausstreckt. —

Die Abhängigkeit ex parte scibilis begründet die Subalternation im eigentlichen Sinn. Für die scientia subalternata ist wesentlich erfordert, daß das « quia est » ihrer Prinzipien *in ihr* evident sei, sei es durch Sinneswahrnehmung oder sonstige Erfahrung, während das « propter quid » erst aus den Lehrsätzen der subalternans genommen werden kann. Zur Konstituierung eines Subalternationsverhältnisses

[1] Vrgl. 1 Sent. q. 6. Respondeo .... etc.

genügt es allerdings nicht, wenn die subalternans diese Aufgabe nur in ganz vereinzelten Fällen erfüllen würde ; es ist erfordert, daß sie dasselbe leiste gegenüber allen wesentlichen Ausgangspunkten der subalternata.

Diese wesentliche Aufgabe der Klarlegung des « propter quid » für die Prinzipien der subalternierten Wissenschaft erfüllt die subalternans nicht bei der zweiten Weise der Unterordnung « ex parte scientis ». Dieser Modus ist nach Herväus dann gegeben, « wenn einer, der nicht imstande ist, einen Wissensinhalt klar einzusehen, in sich notwendig darauf angewiesen ist, denselben von einem andern zu empfangen .... » [1] Vorausgesetzt ist dabei aber, daß der Offenbarende selber Evidenz besitze über den Inhalt seiner Offenbarung. Auf Seite des Empfangenden ist eine innere Einsicht in die Wahrheit des Gesagten nicht vorhanden. Darum besitzt derselbe auch keine Wissenschaft im eigentlichen Sinn, das Abhängigkeitsverhältnis ist nicht das von Wissenschaft zu Wissenschaft, sondern das von Glauben und Wissen. Es besteht demnach ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Modi der Subalternation. Die subalternatio ex parte scibilis bewahrt dem System der also gewonnenen Erkenntnisse den Charakter einer Wissenschaft, da die Evidenz der Erkenntnis wenigstens für das « quia est » gesichert ist, während die subalternatio ex parte scientis nur eine solche des Glaubens unter das Wissen genannt werden kann. Darum darf man in letzterem Falle auch nicht mehr von einer « scientia subalterna *proprie dicta* » reden, sondern nur « *largo modo* », in quantum « habeat aliquam similitudinem cum ea ». [2]

Wenn wir nun nach dieser kurzen Darlegung versuchen, Herväus Natalis in die drei großen Richtungen einzuordnen, in denen sich die mittelalterliche Auffassung von Wissenschaft entfaltet hat, so müssen wir ihm seinen Platz anweisen auf der Grenzlinie zwischen der thomistischen und der mathematischen Richtung, wie sie ein Duns Skotus, und vor allem Wilhelm von Ockham ausgebildet und vertreten hat.

Die aristotelischen Begriffe und Grundlinien festhaltend, hat er auch die letzten Einflüsse der viel weitherzigeren Auffassung eines hl. Augustinus, wie sie noch bei Thomas von Aquin klar erkennbar vorliegen, ausgeschaltet, und von der konsequenten Durchführung der

[1] I Sent. q. 6 « ad primam etc.
[2] *Krebs*, « Defensa .... », art. 7 p. 36 *.

Forderung von Evidenz für jedes Erkennen ist nur mehr ein Schritt hinüber zur englischen, mathematischen Richtung, die überhaupt nur als wissenschaftliches Ergebnis festhalten will, was sich mathematisch genau beweisen läßt. Soweit geht nun allerdings unser Autor nicht und so glaubt er auch, für die Theologie den Charakter einer Wissenschaft wenigstens in einem weitern Sinn retten zu können.

§ 2. Der Wissenschaftscharakter der Theologie.

Bevor wir die Anwendung dieser allgemeinen philosophischen Voraussetzungen auf die Theologie an der Hand der Texte des Herväus N. verfolgen, müssen wir uns darüber im Klaren sein, was er unter Theologie versteht. In seiner « Defensa etc. » finden wir bei der Problemstellung die klare Bestimmung der Theologie als « Habitus, der uns instand setzt, aus den durch den Glauben erfaßten Prinzipien die entsprechenden Folgerungen zu ziehen und durch jene Wahrheiten, die wir vermöge des Glaubens von Gott erkennen, andere zu erschließen ». [1]

Treten wir mit den Anforderungen, die der Autor an die Wissenschaft im eigentlichen Sinn stellt an diese so gekennzeichnete Theologie heran, dann ist uns sofort klar, daß Herväus sie nicht als scientia proprie dicta bezeichnen kann. Gewiß, er verkennt nicht, daß man auch für die gegenteilige Auffassung gewichtige Momente anführen kann. Er weist unter anderm daraufhin, daß der Theologie hier auf Erden wie in der ewigen Seligkeit das gleiche Formalobjekt eigne. Der « theologia patriae » spreche aber niemand den Wissenschaftscharakter ab. [2] Herväus bemerkt hiezu : die Gleichheit des Formalobjektes genüge nicht, um einen spezifisch gleichen Habitus zu konstituieren. Es sei zu diesem Zwecke auch die spezifische Identität des Erkenntnislichtes und Erkenntnismediums erfordert. Ebensowenig stichhaltig scheint ihm auch der zweite Einwand zu sein, der von der richtigen Bemerkung ausgeht : daß niemand imstande ist, die gegen eine Sache angeführten Gründe zu zerstreuen, außer er kennt die Sache selbst. Nun hält aber tatsächlich die sententia communis daran fest, daß man alle gegen

[1] « Ad evidentiam istius quaestionis est sciendum quod hic per theologiam intelligo habitum, per quem scimus deducere ex principiis creditis per fidem ea quae ad talia principia sequuntur et per ea quae ex fide de deo credimus, alia concludere. » « Defensa etc. », art. 7, respondeo ....

[2] « Theologia viae et theologia patriae sunt idem habitus specie cum habeant idem obiectum formale, a quo habitus habet speciem ; sed theologia patriae est scientia proprie dicta. Ergo .... », 1 Sent. q. 1, Schluß.

die Glaubensobjekte eingebrachten Bedenken als nicht stichhaltig zurückweisen könne. Ergo .... Herväus löst die Schwierigkeit vermittels einer Distinktion im Untersatz. Der Fehler einer solchen Gegenargumentation kann entweder in der Form oder in der Materie des Schlusses begründet sein. Nur die Fehler der erstern Klasse lassen sich ohne Zuhilfenahme des Glaubens allezeit aufdecken. So kann der Autor klar und scharf seine Position aufrecht erhalten : « theologia non resolvit ad principia per se nota scienti, sed credita ; ergo theologia non est scientia proprie dicta. »

Gegenüber dieser seiner Auffassung versucht man nun, auf einem dreifachen Wege den reinen Wissenschaftscharakter der Theologie aufrechtzuerhalten.

So manche, sagt Herväus, halten daran fest, daß die Theologie « ex principiis per se notis » entwickeln lasse. Die « allgemeinen Begriffe und das, was durch sie vom Metaphysiker bewiesen wird [probatur !] », seien die Prinzipien der Theologie. Mit einem etwas ironisch anmutenden : « Istud autem faciliter improbari potest » geht er zur Widerlegung über, die sich zunächst in einem allgemein gehaltenen Beweisgang bewegt, dann aber die einzelnen Momente der gegnerischen Argumentation zu entkräften sucht. Es würde zu weit führen, den weitausgedehnten Beweisgängen des Autors bis ins einzelne zu folgen ; es möge hier ein Hinweis auf den allgemeinen Gesichtspunkt genügen, den Herväus besonders hervorheben will, nämlich die reine Übervernünftigkeit der in Frage stehenden Glaubenswahrheiten, die eben darum für die Tragkraft der ausschließlich philosophisch orientierten Vernunft unerreichbar sind. [1]

So gilt es für Herväus als ausgemacht : Die Theologie geht nicht aus den durch das natürliche Licht der Vernunft erkennbaren allgemeinen Prinzipien hervor. Damit will er aber keineswegs die große Bedeutung verkannt haben, die ihnen in Verbindung mit den Glaubensartikeln bei der theologischen Schlußfolgerung eignet.

Nur darf man dies nicht so fassen, wie jene zweite Gruppe der

[1] « Istud autem faciliter improbari potest . quia illud quod potest efficaciter probari per sola principia per se nota lumine naturali, non transcendit virtutem luminis naturae ; sed ea quae sunt fidei transcendunt virtutem luminis naturae ; sicut deum esse trinum et unum. ergo .... » 1 Sent. q. 1 Respondeo .... (ad minorem :) « quia ad ea quae non transcendunt virtutem luminis naturae potuerunt philosophi per investigationem attingere, nec ad talia indigemus revelatione supernaturali. sed ad ea quae sunt fidei nec philosophi potuerunt attingere nec sine revelatione possunt attingi. ergo .... »

Verfechter des reinen Wissenschaftscharakters der Theologie. Diese glauben nämlich ihr Ziel dadurch zu erreichen, daß sie an der These festhalten, die theologische Schlußfolgerung könne, unbeschadet des reinen Wissenschaftscharakters, von je einer geglaubten und gewußten Prämisse ausgehen. Die Ablehnung dieser Möglichkeit durch Herväus ergibt sich aus der Anwendung seiner früher dargelegten philosophischen Wissenschaftslehre.

Zeitgeschichtlich interessanter ist die Behandlung und Bewertung eines dritten Versuches, der auf ganz anderem, man könnte sagen mystischem Wege den reinen Wissenschaftscharakter der Theologie retten will. Herväus spricht von einem « tertius modus ponendi theologiam esse simpliciter scientiam », wobei man sich auf ein übernatürliches mystisches Licht beruft, das die gläubigen Theologen auch in jenen Fällen wissenschaftliche Erkenntnis gewinnen läßt, wo die natürliche Voraussetzung, die Evidenz der Prinzipien mangelt. [1] Und diese Auffassung hat, wie unser Autor bemerkt, « magnos defensores ». Er denkt dabei in erster Linie an Heinrich von Gent, der in den einleitenden Artikeln zu seiner groß angelegten Summa diese Lehre entwickelt. Mit einer in allen Texten fühlbaren Hingebung und Vorliebe behandelt Herväus diese Frage. Klar und scharf wie immer, stellt er sich zunächst einmal das Problem vor Augen : « Das ist ihre Annahme : außer dem Lichte des Glaubens wird einigen vollkommenen Männern ein übernatürliches Licht eingegossen, in dem ihnen die Artikel des Glaubens soweit evident werden, daß es zu einer Wissenschaft im eigentlichen Sinn genügt. Doch besitzt dieses keine so durchdringende, geistige Leuchtkraft, daß die Betätigung des Glaubenshabitus vollständig aufgehoben werde. » [2] Man wird die Art des Meisters erkennen in dem vornehm entgegenkommenden Ton, mit dem er zunächst alle Gründe zusammensucht, die diese Theorie stützen könnten, und die Gedankengänge anführt, mit denen sich die Anhänger derselben gegen die gewichtigen Angriffe verteidigen.

Das gemeinsame Element, das all diesen Angriffen zugrunde liegt, bildet der Einwand : Glaube und reine Wissenschaft sind unvereinbare Gegensätze, ebenso wie Evidenz und Nichtevidenz. Wenn man sagt, daß in eodem et de eodem Glaube und Wissenschaft zugleich bestehe, so sei das ein evidenter Widerspruch. Die Verteidiger antworten mit

[1] « quia, ut dicunt, quoddam lumen additur lumini fidei quod facit ipsam esse scientiam. » 1 Sent. q. 1. Respondeo . . . .
[2] ibidem (continuatur).

einer Distinktion zwischen der evidentia visionis und der evidentia intelligentiae.[1] Jene nur sei unvereinbar mit der Inevidenz des Glaubens, nicht dagegen die letztere.

Nachdem Herväus eine zeitlang, wie von höherer Warte aus, dem Kampf zwischen Für und Wider zugeschaut hat, greift er selbst ein mit einem überlegenen « tertio ponendae sunt rationes ad ostendum istam opinionem non esse veram, et hoc intendo ostendere .... »

Zunächst gibt er die Möglichkeit zu, daß jemand, der ein Wissen hat über eine Wahrheit, dieselbe Wahrheit auch im Glauben erfassen kann. Er greift die Gegner in ihrer Theorie vom übernatürlichen, ein Wissen begründenden Lichte aber dort an, wo sie, um nicht in rationalistischem Sinne alles Glauben überflüssig zu machen, behaupten, trotz dieser übernatürlich hervorgerufenen Evidenz sei der Glaube für die Erleuchteten noch *notwendig.*[2] Die Unhaltbarkeit der ganzen Theorie will er nun dartun durch die Widerlegung der letzteren Annahme, indem er den Nachweis erbringt, « quod necessitas habendi fidem vel auctoritatem non potest stare cum dicto lumine » bzw. mit der Wirkung desselben « cum scientia proprie dicta ». Denn jener Habitus, der in sich jeden Gedanken an eine mögliche Täuschung ausschließt, ist in seinem Gebiet auf keinerlei Stütze durch eine Autorität angewiesen.[3] Jedes Wissen ist aber nach Arist. 6 Ethic. c. 4 ein solcher Habitus. Somit gilt als ausgemacht : « cum scientia non stat necessitas habendi auctoritatem sive fidem. » Den folgerichtigen Schluß der ganzen Gedankenreihe bildet dann die Feststellung : Beim tatsächlichen Bestand eines solchen Lichtes erscheint der Glaube als überflüssig.[4] Vor dieser Konsequenz schrecken aber auch Herväus' Gegner zurück. Demnach muß der Fehler wohl in der Voraussetzung, jenes übernatürliche Licht begründe ein Wissen, gelegen sein. — Ein zweites Argument gegen die gegnerische Hypothese faßt unser Autor

[1] Zur begrifflichen Festlegung dieser Distinktion bemerkt Herväus : « .... dicunt quod dupplex est evidentia sc. evidentia visionis sc. quando res in se nude videtur ; alia est evidentia intelligentiae qua res non praesens est sed per discussionem rationis cognoscitur. » ibidem.

[2] « Licet enim habens scientiam possit credere dictum alterius, non tamen habet necessitatem credendi vel assentiendi propter dictum alterius. » ibidem.

[3] Quia ille habitus qui sic est per se veridicus quod habenti habitum ex natura sui habitus constat se non posse decipi, non indiget auctoritate alicuius dicentis respectu illorum quae sunt illius habitus. » 1 Sent. q. 1.

[4] « Sed sic videtur quod necessitas habendi fidem .... non potest stare cum dicto lumine ita quod habens tale lumen indigeat fide ad assentiendum. » ibidem.

in das Dilemma : Das in Frage stehende Licht bewirkt entweder eine solche Evidenz, daß es allein hinreichend ist, um ohne jede Autorität die Zustimmung hervorzurufen, oder nicht. Ist jenes der Fall, dann scheint der Glaube überflüssig zu sein, ist aber letzteres richtig, dann hat das Licht keinen Zweck, « quia ad assentiendum auctoritati sufficit lumen fidei ; et sic istud lumen in nullo deserviet ». —

Herväus' Stellungnahme kurz zusammenfassend, müssen wir sagen : Es ist unmöglich mit dem erwähnten Licht die Notwendigkeit zu glauben vereinbar ; der Glaube ist überall dort überflüssig, wo dieses übernatürliche lumen wirkt. Damit scheinen H. die Aufstellungen der Gegner erledigt.

Er zerzaust nur noch kurz einige Gründe, die sie zu ihrer Verteidigung anführen, lehnt die Brauchbarkeit der Distinktion zwischen evidentia visionis und evidentia intelligentiae ab, rechtfertigt die von ihnen bestrittene Proportion zwischen scientia und fides einerseits und fides und opinio anderseits. Das einzelne können wir dabei übergehen, um Herväus gleich bei der positiven Entwicklung seiner eigenen Anschauungen zu folgen.

Um dabei größere Klarheit zu erzielen, hält H. einen mehrfachen Gebrauch des Ausdruckes lumen auseinander. Er spricht zunächst von einem « lumen proprie dictum » und veranschaulicht den Inhalt dieses Begriffes durch den Hinweis auf das lumen fidei und das lumen des intellectus agens. In einem weiteren Sinn kann aber darunter auch « quicumque habitus manifestativus » verstanden werden, ob nun derselbe erworben wurde durch eigenes Bemühen oder eingegossen ward. Endlich kann als lumen auch quaecumque maior manifestatio bezeichnet werden.[1] Der Vorstellungsinhalt dieses letzteren Terminus scheint nicht recht faßbar zu sein.

Nach diesen begrifflichen Feststellungen und Distinktionen spricht Herväus seine Auffassung klar und entschieden dahin aus, daß ein vom Glaubenslicht verschiedenes und über ihm stehendes lumen proprie dictum übernatürlicher Ordnung nicht existiert.[2] Wo man eine

[1] « Respondendum est ad rationes eorum distinguendo de lumine quia uno modo potest accipi lumen proprie quia sc. illustrat intellectum sicut dicimus lumen fidei vel lumen intellectus agentis. Alio modo potest dici lumen quicumque habitus manifestativus sive sit acquisitus per exercitium studii sive sit infusus. sive etiam quaecumque maior manifestatio. » I Sent. q. I. « Quinto respond. . . . . etc.

[2] « Si intelligatur quod in ecclesia sint tales habentes lumen proprie dictum, *aliud* a lumine fidei et supra lumen fidei existens, *nego.* » ibidem.

besondere Erleuchtung einzelner festhalten will und muß, handelt es sich um ein « lumen fidei copiosius ». Allerdings muß zugegeben werden, daß einzelnen eine tiefere Erkenntnis und eine größere « evidentia cuiusdam manuductionis (!) » eigen ist, allein diese darf nicht identifiziert werden mit der « evidentia scientiae proprie dictae ». Was der Autor mit dem neuen Terminus sagen will, zeigt uns etwas genauer eine spätere Stelle, wo er von der Theologie sagt : « habet etiam aliquam evidentiam, non scientificam sed *manuductivam* ex aliqua similitudine creaturarum de antecedente et de consequente quae sunt in theologia. »[1] In diesem Sinn will Herväus alle einschlägigen Stellen in den Glaubensquellen, wo von einer besondern Erleuchtung die Rede ist, verstanden haben.

So muß also der Versuch, durch Einführung eines übernatürlichen Lichtes den reinen Wissenschaftscharakter der Theologie zu sichern, als verfehlt betrachtet werden. Jenes Licht, das notwendig wäre, um wissenschaftliche Evidenz zu schaffen, ist weder wirklich noch möglich ; jenes aber, das sich tatsächlich findet, vermag nie wissenschaftliche Evidenz, das Wesenskonstitutiv jeder Wissenschaft, zu begründen. Ergo : theologia non est scientia proprie dicta.

Das wird nun von vielen auch tatsächlich anerkannt. Sie versuchen eine andere Möglichkeit, nämlich die Theologie unter die scientiae subalternatae einzureihen. Das ist der « secundus modus principalis » der Beantwortung der Frage, der Herväus eine ausführliche Behandlung widmet. Zu dieser Auffassung : die Theologie sei eine « scientia subalternata simpliciter » führt nach ihm ein falscher Begriff von dieser Art von Wissenschaft. Man will nämlich mancherseits ihr Wesen kurz in dem « arguere ex principiis creditis » finden. Dann stünde allerdings nichts im Wege, die Theologie einfachhin als scientia subalterna zu bezeichnen. Allein wie uns die frühern Ausführungen[2] gezeigt haben, trifft das « arguere ex principiis creditis » nur bei der Unterordnung « ex parte *scientis* » zu. In diesem Falle aber kann man nach H. nicht mehr von einer scientia subalterna proprie dicta reden, sondern nur mehr « largo modo », insofern sie einige Ähnlichkeit besitzt mit jener eigentlichen Unterordnung « ex parte *scibilis* ».

Für die Theologie kommt nun eine etwaige Subalternation unter die « scientia beatorum », d. h. unter das Wissen Gottes und der

[1] I Sent. q. I : « Tertius modus principalis .... etc.
[2] Vrgl. p. 404 f.

Heiligen in Frage. Liegt eine solche vor und um welche der erwähnten Arten der Subalternation handelt es sich ? Eine kurze Prüfung, inwieweit sich die Elemente der einzelnen Arten der Subalternation in dem Verhältnis der Theologie zum Wissen der Seligen beobachten lassen, führt ihn zu einem negativen Entscheid, was die subalternatio proprie dicta anlangt. In der Tat, sollte diese gegeben sein, so müßte die Theologie uns wenigstens über das « quia est » ihrer obersten Prinzipien (Glaubensartikel !) wissenschaftliche Evidenz bieten, während die scientia beatorum durch Offenbarung dann das « propter quid » zu klären hätte. Doch die Theologie erfüllt auch jene Aufgabe nicht, sie kann uns aus sich, losgelöst von der scientia beatorum, ohne deren Offenbarungen auch nicht über das « quia est » der meisten Glaubenstatsachen Aufschluß geben. Demnach scheidet diese Art aus. [1]

Es bleibt nur die Möglichkeit einer subalternatio ex parte scientis. Und diese muß man hier allerdings feststellen. Denn es hängt hier offenbar « die Erkenntnis desjenigen, dessen Stand es widerspricht, die Sache in sich selbst zu sehen, ab von der Erkenntnis jener, die über jene Objekte Evidenz besitzen. » [2] Das ist aber nach H. das Charakteristikum dieser Art von Subalternation. So hängt notwendig die Erkenntnis des « viator » von den übervernünftigen Wahrheiten ab von der Erkenntnis der himmlischen Wesen. Doch ist das eben nicht mehr eine subalternatio scientiae ad scientiam, sondern das Verhältnis eines « habitus creditivus zu » einem « habitus evidens » ; die Theologie selber ist nur « largo modo » als scientia subalterna zu bezeichnen.

Eine andere Möglichkeit bestände noch, daß nämlich die Theologie einer profanen Wissenschaft untergeordnet wäre und auf diese Weise am Wissenschaftscharakter partizipiere. Doch nach einer kurzen Prüfung aller einzelnen Möglichkeiten beantwortet Herväus die Frage allseits mit Nein. Ernstlich in Frage käme dabei auch nur die Metaphysik. Allein die metaphysischen Wahrheiten, auf denen scheinbar die Theologie auf- und weiterbaut und die in der Ordnung des Erkennens z. T. früher sind als die Prinzipien der Theologie, setzt der Theologe nicht voraus, weil sie in der Philosophie bewiesen sind, sondern, weil sie klar in der Offenbarung ausgesprochen uns vorliegen. Und jene ganz allgemeinen Sätze, wie das Identitäts- oder Kontra-

[1] 1 Sent. q. 6 « ad primam .... etc.

[2] « Cognitio illius cuius statui repugnat rem in se videre necessario dependet a cognitione illius qui habet evidentiam de re in se. sic autem se habet viator ad cognitionem beatorum. » ibidem.

diktionsprinzip, werden auch vom Metaphysiker nicht bewiesen. Das ist kurz der Gedankengang, in dem Herväus jede Subalternation der Theologie unter eine profane Wissenschaft ablehnt.

Fassen wir nun kurz zusammen, was Herväus als gesichertes Ergebnis betrachtet, so können wir mit seinen eigenen Worten sagen : « Tertius modus principalis est .... quia theologia proprie non est scientia simpliciter dicta neque scientia subalterna, sed largo modo potest dici scientia et magis scientia subalterna dici quam alia. »[1] Denn jede Wissenschaft, ob subalterniert oder nicht subalterniert, verlange volle Evidenz ihrer Prinzipien, was sich bei der Theologie nicht erreichen lasse. Nun hat aber doch der Theologe vor dem einfachen Gläubigen etwas voraus. Er « weiß, wie die Autoritäten der Heiligen Schrift auszulegen sind », wie alle scheinbaren Widersprüche dort keine Widersprüche sind, verfügt ferner über eine sichere Kenntnis von den Konsequenzen, die dort gezogen werden, hat auch eine gewisse Evidenz, wenn auch keine wissenschaftliche, so doch eine *manuduktive.*[2] Demnach kann man die Theologie in einem weitern Sinn als Wissenschaft bezeichnen.[3] —

Herväus' literarisches Lebenswerk ist durchwegs von der Tendenz beherrscht, das Lehrgut seines großen Meisters und Ordensgenossen Thomas von Aquin gegen jede Neuerung zu verteidigen. Ein Vergleich der Schriften beider Männer ergibt aber für unsere Frage nicht geringe Unterschiede, insofern nämlich Herväus den Begriff der scientia subalterna proprie dicta viel schärfer und enger faßt als es beim Aquinaten der Fall ist. H. mußte von seinem Standpunkt aus die Richtigkeit der Gleichung, die Theologie stehe zum Wissen der Seligen im selben Verhältnis wie die scientiae subalternae zu den scientiae subalternantes des natürlichen Wissengebietes, bezweifeln. Der Aquinate dagegen hat sich noch viel mehr vom weitern Wissenschaftsbegriff eines hl. Augustinus leiten lassen und konnte so ohne Schwierigkeit

[1] I Sent. q. I respons. « tertius modus principalis etc.

[2] ibidem.

[3] Viel entschiedener haben andere Vertreter der ältesten Thomistenschule im Anschluß an den hl. Thomas die Theologie als Wissenschaft im eigentlichen und wahren Sinne bezeichnet, so z. B. Johannes Quidort von Paris in seinem ungedruckten Sentenzenkommentar, Cod. lat. 2165 der Wiener Hofbibliothek fol. 2v : Unde dicendum, quod theologia est vere scientia nec indiget lumine medio, ut dictum est, et etiam habet que necessaria sunt ad hoc quod sit habitus scientialis. Vgl. *M. Grabmann*, Studien zu Johannes Quidort von Paris O. P. Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-philosophische und historische Klasse. München 1922.

den Einwand : « Videtur quod sacra doctrina non sit scientia » zurückweisen.[1] Der Einwand bleibt aber in seiner ganzen Kraft und Tragweite bestehen, wenn man sich mit Herväus ganz und gar auf den aristotelischen Wissenschaftsbegriff festlegt. Wenn unser Autor trotzdem das Resultat gewinnt : die Theologie ist zwar nicht scientia proprie dicta, auch nicht scientia subalterna proprie dicta, könne aber « largo modo » als Wissenschaft angesprochen werden, also die Frage doch zu bejahen scheint, so darf man darin wohl nur eine *verschleierte* Verneinung der Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, finden. Dahin weist uns ja auch die Wesensbestimmung, die er im 9. Art. der « Defensa .... » von der Theologie gibt : « Et sic videtur mihi, quod theologia nihil aliud est quam quidam habitus creditivus discursivus faciens fidem de his quae virtualiter et implicite in fidei articulis continentur .... »

Wenn Herväus auch in Einzelheiten unter dem Einflusse der Kontroversen und Problemstellungen seiner Zeit von der Lehre des hl. Thomas in etwas abzugehen scheint und in der Frage nach dem Unterschied von Wesenheit und Existenz in den geschaffenen Dingen sich nicht an die thomistische Lehre von der Realdistinktion hält, so muß doch sein ganzes gutenteils noch ungedrucktes wissenschaftliches Lebenswerk als eine scharfsinnige und aus warmer Liebe zum englischen Lehrer geschriebene Apologie der thomistischen Gedankenwelt gegen Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Durandus und Duns Skotus betrachtet werden. Gerade die polemische Einstellung der meisten seiner Schriften mag dazu beigetragen haben, daß er mitunter gleichsam in der Hitze des Gefechtes von dem Pfade der thomistischen Lehre etwas abgegangen ist.

[1] S. Thomas, S. Th. I q. 1 a. 2.

Der Meßritus.

Von Dr. Gebhard ROHNER, St. Gallen.

Das heilige Meßopfer ist das Sakrament des Kreuzesopfers oder ist das Opfer Christi in sakramentaler Hülle. Es ist, wie das Tridentinum sagt [1], ein und dasselbe Opfer wie das Opfer am Kreuze, nur die Weise zu opfern ist verschieden. Die unblutige Opferweise unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein, die der heiligen Messe eigen ist, gehört aber nicht zum Opfer als solchem, sondern dient nur dazu, das blutige Opfer am Kreuze auf unblutige Weise zu vergegenwärtigen. [2] Dadurch soll das Andenken an das erlösende Kreuzesopfer stets lebendig erhalten bleiben ; dadurch hat die Kirche, wie es der menschlichen Natur entsprechend ist, ein sichtbares Opfer ; dadurch wird die Kraft des Kreuzesopfers uns zugewendet. [3]

Im Neuen Testamente gibt es daher eigentlich nicht zwei Opfer, sondern ein einziges, einmal vom Erlöser Jesus Christus am Kreuze dargebracht. Dieses einzige soll aber nach der Einsetzung desselben Erlösers durch die täglich wiederholte *Feier unser* Opfer werden. [4] In der heiligen Messe wird das Kreuzesopfer tatsächlich *unser* Opfer durch die Zuwendung der heiligen Messe (applicatio missae), wozu zwei Akte unbedingt notwendig sind : Glaube und freudiger, entschiedener Wille, am Opfer Christi teil zu haben (fides et devotio) von Seite der Gläubigen ; ferner die zuwendende Meinung von Seite des Priesters (intentio applicativa).

Je inniger die « fides et devotio » in den Gläubigen ist, um so größer die Wirkung des heiligen Meßopfers in den einzelnen von uns, so daß man sagen kann, « fides et devotio » ist gleichsam das Gefäß, mit dem wir aus der Quelle des Heiles, aus dem heiligen Kreuzesopfer schöpfen.

Im folgenden soll ein Versuch gemacht werden, nachzuweisen, wie diese Grundsätze im *römischen Meßritus* (*äußere Feier* der heiligen

[1] Trident. sess. 22, de sacrif. miss. c. 2.
[2] *Cajetanus*, Opusc. de sacrif. miss. cap. VI.
[3] Trident. sess. 22, de sacrif. miss. c. 1.

Messe) enthalten sind. Die geschichtliche Entwicklung desselben, welcher heutzutage eine so große Aufmerksamkeit geschenkt wird, beinahe bis zum Übermaße, liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit ; es wird daher nur selten und nur nebenbei darauf hingewiesen.

Als allgemein bekannt wird vorausgesetzt die erste Einteilung der heiligen Messe in die Vormesse oder Messe der Katechumenen und die eigentliche Messe oder Messe der Gläubigen.

I. Die Vormesse.

Sie ist die *entferntere, mehr allgemeine* Vorbereitung der Gläubigen, die an der Feier des großen Opfers teilnehmen. Der hl. Thomas sagt : « In diesem Sakramente wird das ganze Geheimnis unserer Erlösung umfaßt ; deshalb wird es vor den übrigen Sakramenten mit größerer Feierlichkeit vollführt. Es wird darum der eigentlichen Feier des Geheimnisses eine gewisse Vorbereitung vorausgeschickt, um würdig das große Sakrament zu begehen. »[1] Die Vormesse hat eigentlich nicht unmittelbaren Bezug auf das heilige Opfer, sondern nimmt mehr Rücksicht auf die Tagesfeier, auf das Fest des betreffenden Tages ; anhand des Festgeheimnisses wird allgemeine Belehrung und Aufmunterung im heiligen Glauben gegeben. Die Kirche benützt eben die Gelegenheit, die Gläubigen, die im Hause Gottes sich versammeln, immer und immer wieder im Glauben zu unterrichten, zum ganzen Tugendleben, zur Nachfolge Christi und der Heiligen anzueifern und darin zu bestärken, nach dem Worte Christi : « Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und immer mehr haben. »[2] Dieselbe Aufgabe und Sendung hat aber auch die Kirche von Gott erhalten. — Die Vormesse versetzt also die Gläubigen in die richtige Stimmung des Herzens. Sie kommen ja ins Gotteshaus von den Zerstreuungen und Arbeiten und Sorgen des täglichen Lebens. Ihre Gedanken sind vielleicht noch ganz in die irdischen Geschäfte verstrickt und den Wünschen und Begierden nach zeitlichen Gütern hingegeben. Das Gotteshaus versetzt sie in eine ganz neue Welt ; sie fühlen unwillkürlich : Wir sind für etwas Höheres erschaffen ; es gibt noch etwas Größeres als das Irdische, das

[1] St. Thomas III. 83, 4 : « In hoc sacramento totum mysterium nostrae salutis comprehenditur ; ideo prae ceteris sacramentis cum maiore solemnitate agitur .... ; ideo ante celebrationem huius mysterii primo praemittitur praeparatio quaedam ad digne agenda ea quae sequuntur. »

[2] Joh. 10, 10 : « Ego veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant. »

Sichtbare. — Es erscheint der Priester, angetan mit den priesterlichen Gewändern. Dieser Anblick erschließt ihnen neue Fernblicke. Die priesterlichen Kleider sind die Gewänder Christi, des Hohenpriesters; der Priester erscheint als Stellvertreter Christi. Etwas Göttliches, etwas Himmlisches, etwas über alles Irdische Erhabenes soll vor ihren Augen gefeiert werden. Heilige Ehrfurcht muß in ihrem Herzen sich regen. — Voll Eingezogenheit und Sammlung sehen sie den Priester zum Altare schreiten und an dessen Stufen die Feier mit dem heiligen Kreuzeszeichen beginnen. Im Glauben an die allerheiligste Dreifaltigkeit und an den Kreuzestod Christi — Lebensziel und Lebensweg aller Gläubigen — pflegt die Kirche alle religiösen Handlungen anzufangen, um zu erinnern an die vollständigste Abhängigkeit des Menschen von jenen beiden Geheimnissen. — Sie sehen den Priester beten, tiefgebeugt beten, an die Brust klopfen; sie wissen, was es bedeutet — Bekenntnis und Ausdruck des Sündenverderbens und der Sündennot in uns, aber auch der zuversichtlichen Hoffnung auf Erlösung und Heilung und Genesung.

Die Antiphon « Introibo » (« Hinzutreten will ich ») bezweckt, in den Gläubigen *die Sehnsucht* nach dem Übernatürlichen, dem Himmlischen und Göttlichen zu wecken, welches eben im Hause Gottes, besonders vom Altare aus, ihnen mitgeteilt wird.

Im folgenden Ps. 42, « Judica », dem die genannte Antiphon entnommen ist, schildert der Heilige Geist das Bild des Menschen, der von seinen Feinden verfolgt, am Besuche des Hauses Gottes und der Opferstätte, nach welcher er voll Sehnsucht verlangt, verhindert werden will, aber schließlich doch dazu gelangt. Schmerz und Traurigkeit und sichere Hoffnung wechseln in demselben ab. Angewendet auf den Meßritus, drückt der Psalm den Schmerz und die Traurigkeit aus ob des in unserm Innern tobenden Kampfes zwischen Geist und Fleisch, der uns vom Altare Gottes fernzuhalten sucht, aber auch die Zuversicht des Sieges. Wir werden also erinnert an *die Folgen der Erbsünde* und die daraus entspringende Seelennot.[1] Das sich unmittelbar anschließende « Confiteor » redet mehr von den *persönlichen Sünden* und ist ein ergreifender Ausdruck des Schmerzes über die begangenen

[1] Deshalb wird der Psalm « Judica » in den Messen der Passionszeit und in den Messen für die Verstorbenen ausgelassen, weil die heilige Kirche in beiden Fällen sich nicht mit *unserm* Schmerze beschäftigt, sondern mit dem Schmerze und mit der Bedrängnis des göttlichen Heilandes oder mit der Not der armen Seelen im Fegfeuer.

Sünden. Tiefgebeugt erscheinen wir *vor dem ganzen Himmel* als arme Sünder (« Ich habe gesündigt wider den Himmel und vor Dir, o Gott »[1]) ; vor dem *allmächtigen* Gott — die *Allmacht* Gottes wird erwähnt, damit uns die Hoheit und Majestät des beleidigten Gottes als unseres Schöpfers und letzten Zieles so recht lebhaft zum Bewußtsein komme und damit auch unsere vollständige Abhängigkeit von Ihm, wie auch der Gedanke, daß wir in der Sünde diese unsere Abhängigkeit nicht anerkennen *wollten;* dann *aber auch vor dem ganzen himmlischen Hofe* — die Sünde ist eine große Beleidigung Gottes, darum auch eine Beleidigung und ein Schmerz für alle diejenigen die Gott lieben, also eine Beleidigung des *ganzen Himmels,* des ganzen himmlischen Hofes. Das Erscheinen vor dem ganzen himmlischen Hofe ist so anregend, die Größe der Sünde zu zeigen und den Willen zu bestimmen, den Schmerz der Beschämung freiwillig auf sich zu nehmen, also mächtig, die wahre Reue in uns zu fördern. Wir erscheinen als arme Sünder zunächst vor der seligsten Jungfrau Maria, der Mutter des Erlösers, der Königin des Himmels. Dann vor dem heiligen Erzengel Michael, als Vertreter aller Engel, der im Kampfe gegen die sündige Engelschar der Anführer der guten Engel war. Dann vor dem hl. Johannes, dem Täufer, dem Vertreter aller Heiligen des Alten Bundes ; er ist ja der Abschluß, die Krone der Patriarchen und Propheten. Dann vor den heiligen Apostelfürsten Petrus und Paulus, den Vertretern der Heiligen des Neuen Testamentes ; sie sind die Säulen der heiligen Kirche, aus welcher alle Heiligen des Neuen Bundes hervorgegangen sind. Dann vor allen Heiligen, der triumphierenden Kirche ; endlich « vor Dir, o Vater », als dem Vertreter der kirchlichen Auktorität, und « vor Euch, Brüder », als dem mystischen Leibe Christi auf Erden ; denn die Sünde ist ein Unrecht und ein Schmerz auch für den geheimnisvollen Leib Christi auf Erden. « Gott, den Allmächtigen, den ganzen himmlischen Hof, den ganzen mystischen Leib Christi auf Erden habe ich beleidigt und betrübt — ich bekenne es schmerzerfüllt, voll Beschämung und Reue. » Aber der Anblick der seligen Bewohner des Himmels gibt Vertrauen ins reuevolle Herz. Es faßt Mut, sie alle um die Fürbitte bei Gott anzuflehen, und so hofft es mit Zuversicht, Verzeihung der Sünden von Gott zu erlangen. —

Das ist also die Stimmung, in welche die heilige Kirche unsere Herzen versetzt wissen will, wenn wir vor Gott erscheinen, zum Gottes-

[1] « Peccavi in coelum et coram te. » Luc. 15, 21.

dienste uns versammeln — Bewußtsein unserer Sündhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit, Überzeugung, daß wir *aus uns* nur arme Sünder sind, aber auch starke Hoffnung auf Gottes Hilfe.

Nachdem Priester und Volk diese Gesinnung in sich genährt haben, wagt es der Priester, die Stufen des Altares hinanzusteigen. Das Bewußtsein der Sündenschuld erfüllt ihn aber noch ganz ; darum bittet er auf dem Wege und oben angelangt immer wieder um Verzeihung und Nachlassung der Sünden, in den Gebeten : « Aufer a nobis » und « oramus te, Domine », in welch letzterem Gebete er auch die Heiligen, deren Reliquien unter dem Altare ruhen, um ihre Fürbitte anfleht und zum Zeichen dieser vertrauensvollen Bitte voll Ehrfurcht den Altar küßt.

Durch den nun folgenden « Eingang » (« Introitus ») werden wir mitten in das Geheimnis des Festes oder der Festzeit und des Tages hineinversetzt. Dadurch wird unser Glaube mächtig angeregt und die Stimmung unseres Herzens festlich gehoben. Mit großer Weisheit bemüht sich die heilige Kirche, unsere Herzen vor der eigentlichen Feier der Geheimnisse aus der alltäglichen Niederung herauszuheben, weil sie nur so für Göttliches und Ewiges empfänglich sind.

Der Glaube an das Festgeheimnis gibt Hoffnung und freudige Zuversicht auf die ewige Vereinigung mit Gott.

Doch immer wieder fühlt sich die Seele von der Sünde und dem Sündenelend wie von einem Bleigewicht an dem freudigen Aufschwung gehindert. Daher das « Kyrie eleison », « Herr erbarme Dich unser », das in Sehnsucht nach Gott, dem Dreieinigen, aus der schuldbewußten Seele emporsteigt, aber das Vertrauen und die selige Zuversicht derart steigert, daß wir die heilige Dreifaltigkeit zu loben, zu preisen, ihr zu danken und sie anzubeten beginnen, so festlich und feierlich, als fühlten wir uns schon mit den Engeln und Heiligen des Himmels vereinigt — in dem unvergleichlichen « Gloria in excelsis Deo », « Ehre sei Gott in der Höhe ».

Doch wir sind noch auf Erden — der Kampf ist noch nicht vollendet — darum heißt es « in Furcht Zittern während der Zeit unserer irdischen Pilgerfahrt wandeln ». [1]

Dieser heiligen Furcht, die immer gepaart sein muß mit unerschütterlichem Gottvertrauen, geben wir nach dem Sinne der heiligen Kirche Ausdruck durch die sich anschließenden Gebete. Wir brauchen

[1] « In timore incolatus vestri tempore conversamini. » I. Petr. 1, 17.

die Kraft Gottes, die Hilfe Gottes, um im Kampfe zu bestehen, um in der Tugend zu wachsen. Im Hinblick auf das Festgeheimnis bringen wir Gott unsere Bitten dar. Die wunderbare Mannigfaltigkeit und Schönheit dieser Kirchengebete, sowohl in Bezug auf die Form als auf den Inhalt, sind in hohem Maße geeignet, den Glauben und das Vertrauen auf Gott zu mehren und zu fördern.

Die Frommen des Alten Bundes, wie auch die ersten Christen, haben den größten Trost und die stärkste Hoffnung geschöpft aus dem Lesen und Anhören der Heiligen Schriften. Von welch heiliger Begeisterung für die Heilige Schrift zeugen nicht die Worte, welche die Juden anläßlich der Erneuerung des Bündnisses mit den Spartanern schrieben: «Wir haben eigentlich Eure Freundschaft nicht nötig, da wir *zum Troste die heiligen Bücher* haben, die in unsern Händen sind.[1]» Und wie erhebend sind die Worte, die der heilige Apostel Paulus an die Römer schrieb: «Alles, was geschrieben worden (d. h. im Heiligen Geiste), ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld *und den Trost aus der Schrift* die Hoffnung haben.»[2] Das Lesen und Anhören der von Gott geschriebenen Bücher verschafft und belebt die Hoffnung, weil darin der Heilige Geist selber uns belehrt und die trostreichsten Versicherungen über die Hilfe Gottes und die ewige Seligkeit uns gibt. Der Heilige Geist ist der Geist der Wahrheit und gerade deshalb der «Tröster» (Paraclitus).

So will auch die heilige Kirche ihren Gläubigen, so oft sie zur Feier der heiligen Geheimnisse zusammenkommen, *den Trost der Heiligen Schrift* zukommen lassen, um sie im Glauben, in der Geduld und in der Hoffnung auf Gott zu bestärken. Sie läßt daher nach den Kirchengebeten zuerst eine Lesung aus den Schriften des Alten Bundes oder aus den Briefen der heiligen Apostel («*Epistel*») folgen, und im anschließenden Graduale und Alleluja möchte sie eben den Trost und die Freude im Heiligen Geiste, die aus der Heiligen Schrift erwächst, uns fühlen lassen. Dieser Trost wird besonders gesteigert durch die unübertrefflichen Choralmelodien, in welche die Worte gekleidet sind. In den Seelenmessen und Bußmessen wird anstatt des Alleluja der «Tractus» gebetet oder gesungen, welchen der hl. Thomas ein «geistliches Klagelied» nennt. «Das Alleluja bedeutet den geistlichen Jubel

[1] I. Machab. 12, 9: «Nos cum nullo horum indigeremus *habentes solatio sanctos libros*, qui sunt in manibus nostris.»

[2] Rom. 15, 4: «Quaecunque enim scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt: ut per patientiam, et *consolationem Scripturarum*, spem habeamus.»

und der Tractus das trauernde Seufzen; denn das soll jeweilen die vorausgehende Lesung im anwesenden Volke hervorbringen.[1]» Die vollkommene Belehrung der Gläubigen aber und deshalb auch der vollkommene Glaube und der vollkommene Trost wird bewirkt durch die Lesung aus den «Evangelien», in welchen Christus der Erlöser in eigener Person zu uns redet und uns zuruft: «Ich habe Euch erlöst; ich habe Euch mit dem himmlischen Vater wieder versöhnt; ich habe Eure Sündenschuld getilgt; ich habe Euch den Weg zur ewigen Seligkeit geöffnet und gezeigt.» Die Hoffnung wird noch freudiger und findet ihren kräftigsten Ausdruck im «Credo», im Bekenntnisse unseres Glaubens an all die Geheimnisse, die uns im Evangelium verkündet werden.

Nun ist die allgemeine Vorbereitung der Gläubigen vollendet. Der Glaube und die freudige Hoffnung sind gestärkt. Es beginnt nun das «mysterium fidei», die geheimnisvolle Feier des Erlösungswerkes.

II. Die heilige Opferung.

Welches ist der Zweck, die Aufgabe der Opferung? Dadurch soll *das Opfer zubereitet werden.* Wie geschieht das?

Da das heilige Meßopfer dasselbe Opfer ist, wie das Opfer am Kreuze, so ist das Opfer *in sich* schon zubereitet, ja es ist schon dargebracht auf blutige Weise, dargebracht für alle und für jeden Einzelnen (quoad sufficientiam). Christus hat am Kreuze dem himmlischen Vater unendlich vollkommene «Genüge» geleistet, sowohl inbezug auf die schuldige Sühne als auch inbezug auf den schuldigen Dank und die Anbetung und die Bitte. *Das Opfer in sich* braucht also nicht mehr zubereitet zu werden. Aber damit jenes «Genügeleisten» in den einzelnen Menschen Wirkung habe, muß es den Einzelnen zugewendet werden. Das Kreuzesopfer muß *unser* Opfer werden (quoad efficientiam). Das wird Wahrheit und Wirklichkeit in jeder heiligen Wandlung.

Durch die Konsekrationsworte des Priesters wird unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein das heilige Kreuzesopfer dargestellt und gegenwärtig gemacht, aber nicht sichtbar, sondern verhüllt unter dem *äußeren Zeichen.* Durch dieselbe Konsekration wird das Kreuzesopfer den Einzelnen, welche es für sich darbringen

[1] III. 83, 4: «Post lectionem cantatur a choro Alleluja, quod significat spiritualem exultationem, vel in officiis luctuosis Tractus, qui significat spiritualem gemitum; haec enim consequi debent in populo ex praedicta doctrina.»

lassen, zugewendet. So wird das Kreuzesopfer in der heiligen Messe *unser* Opfer.

Dieses *unser Opfer* nun muß *zubereitet werden* durch die heilige Opferung. Was ist dabei notwendig ?

a) Vor allem muß *das äußere Zeichen* hergerichtet werden ; darum wird Brot und Wein dem Priester auf den Altar gebracht oder er nimmt beides dahin mit sich.

b) Dann ist erfordert der Willensakt des Priesters, durch den er sich vornimmt, bei der heiligen Wandlung wirklich das gegenwärtige Brot und den gegenwärtigen Wein zu konsekrieren, zu verwandeln und so das Kreuzesopfer für alle gegenwärtig zu machen.

c) Endlich ist nötig, daß der Priester und mit ihm die Gläubigen den Glauben erwecken, es werde in der heiligen Wandlung das Kreuzesopfer als *ihr* Opfer dargebracht. Aus diesem Glauben soll das Verlangen und die freudige Bereitwilligkeit hervorgehen, am Opfer Christi teilzunehmen und teilzuhaben, und zwar am Opferwillen und an der Opfergesinnung Christi und so auch an den Opferverdiensten — oder kurz, es ist nötig « *fides et devotio* ».

Sind diese drei Erfordernisse erfüllt, dann ist das heilige Kreuzesopfer als *unser Opfer zubereitet.* Geschieht nun dies in der Opferung ? Die Gebete und Zeremonien derselben bezeugen es klar.

1. Der Ritus der heiligen Opferung beginnt mit dem Gruße des Priesters an das gläubige Volk : « Dominus vobiscum — Et cum Spiritu tuo ! » « Der Herr sei mit Euch — Und mit Deinem Geiste » ! Was bedeutet dieser Gruß ? Er spricht den Wunsch und die Aufforderung des Priesters aus, das anwesende Volk möge sich *in Geist und Gesinnung* mit dem Priester am Altare vereinigen. Es wird dadurch die große, wichtige Wahrheit ausgedrückt, daß der menschliche Priester nicht bloß als Privatperson am Altare steht, sondern einerseits als Stellvertreter Christi, des Hohenpriesters nach der Ordnung des Melchisedech, und anderseits als Stellvertreter des ganzen Volkes. Das Volk muß sich also mit dem Priester in gläubige Verbindung setzen ; dann steht es auch in Gemeinschaft mit Christus, dem Opferpriester am Kreuze. — Dominus vobiscum ! « Herr » bezeichnet hier offenbar *den Heiligen Geist.* Es ist ja ein Gruß der christlichen Liebe. Der Heilige Geist aber ist die göttliche, persönliche Liebe. Also : « Der Herr sei mit Euch » heißt : « Der Heilige Geist, dessen Werkzeug der Priester ist, erfülle Euch alle mit Gottesliebe und besonders auch mit großer gegenseitiger Liebe untereinander, auf daß ihr *miteinander* und *füreinander* dem

heiligen Opfer beiwohnet und jeder nicht bloß an sich denke, sondern auch an alle « andern ». — « Et cum Spiritu tuo ! » « Und mit Deinem Geiste ! » « Ja, wir danken Dir für den Heiligen Geist, den Du uns wünschest. Ja, wir wollen uns gerne bemühen, im Heiligen Geiste und darum miteinander und füreinander das heilige Opfer darzubringen. Aber da wir es nur durch Dich, o Priester, vermögen (Du bist begnadigt und bevollmächtigt vom Heiligen Geiste), so bitten wir Dich, schließe alle unsere Anliegen und unsere Wünsche und Bitten und Opfergesinnung ‚in Deinen Geist ein' ; im Heiligen Geiste mögest Du sie in Christi Opfergesinnung einschließen. » Das alles ist wahrhaft in dem wunderschönen Gruße eingeschlossen. Er ist also nichts anderes als der lebendige Ausdruck der « fides et devotio » im Priester und Volke. Das bezeugt auch die Ausbreitung der Hände von seiten des Priesters, womit er den Gruß begleitet.

2. *Offertorium* : Nach dem Gruße wird das « *Offertorium* » gebetet und gesungen. Es ist bekannt, daß in früherer Zeit das gläubige Volk die zu konsekrierenden Gaben von Brot und Wein persönlich zum Altare brachte und dadurch am deutlichsten seinen Opferwillen und seine Opfergesinnung offenbarte. Unterdessen wurde eine Antiphon und ein Psalm gesungen, um diese gläubige Gesinnung recht freudig zu machen. Weil heutzutage die Gaben von Brot und Wein schon auf dem Altare bereit sind, wird nur mehr die Antiphon gebetet, wodurch die bereitwillige Opfergesinnung des ganzen Volkes ausgedrückt und angeregt werden soll. Der hl. Thomas drückt dies sehr schön aus, wenn er sagt : « Bei der Opferung geschieht ein doppeltes : nämlich das Lob des Volkes im Gesange des Offertorium, wodurch die freudige Opfergesinnung bezeichnet wird, und das Gebet des Priesters, welcher bittet, das Opfer des Volkes möge Gott wohlgefällig sein, nach dem Worte des Königs David : (I. Paralip. XXIX) Ich habe in der Einfalt meines Herzens freudig dies alles geopfert, und Dein Volk, das sich hier eingefunden, habe ich mit übergroßer Freude gesehen, die Gaben darzubringen. Herr, Gott Abrahams, bewahre in Ewigkeit diesen Willen ihres Herzens. »[1]

« Suscipe, sancte Pater etc. » — Der Priester hält die Hostie, das

[1] III. 83, 4 : « Circa oblationem duo aguntur, sc. laus populi in cantu offertorii, per quod significatur laetitia offerentium ; et oratio sacerdotis, qui petit ut oblatio populi sit Deo accepta. Unde et in Paralip. XXIX. 17. dixit David : Ego in simplicitate cordis mei laetus obtuli universa haec, et populum tuum, qui hic repertus est, vidi cum ingenti gaudio tibi offerre donaria : (et postea orat dicens :) Domine Deus custodi hanc voluntatem. »

Brot, auf der Patene gen Himmel und spricht: « Nimm auf, o heiliger Vater etc. »

Zu bemerken ist, daß beim Hochamte der *Diakon* im Namen des ganzen Volkes die Patene mit der Hostie dem Priester übergibt. Was soll diese Übergabe? Sie will ausdrücken die « fides et devotio » des ganzen Volkes, seine gläubige Opfergesinnung und den ernstesten Willen, am heiligen Opfer Anteil zu nehmen. Auch die Erhebung der Opfergabe zu Gott und die Erhebung der Augen bei den Worten: « Nimm auf, o heiliger Vater » bezeichnen denselben Opferwillen.

Das Gebet wird in der *Einzahl* gesprochen. Dadurch soll offenbar angedeutet werden,

a) daß der Priester in *erster Linie für sich* das Opfer darbringe, *sich zuerst,* gleichsam als Vorbild und Beispiel für die andern ins heilige Opfer Christi einschließe, nach dem Worte des heiligen Apostels: « Die Priester sollen zuerst für ihre eigenen Sünden Opfer darbringen und dann für die des Volkes; denn das Gesetz stellt Menschen zu Priestern auf, die Schwachheiten haben. » [1]

b) Ferner wird dadurch kundgetan, daß der Priester *allein* die göttliche Vollmacht und Gewalt hat, das heilige Kreuzesopfer in seiner erlösenden Kraft gegenwärtig zu machen und denen zuzuwenden, welchen er will.

c) Endlich soll dadurch der Priester als *alleiniger Stellvertreter Christi* erkannt werden.

Wem nun soll das Opfer dargebracht werden? Unsere ganze Aufmerksamkeit verdient die Häufung der Ausdrücke, womit Gott im Opfergebete angeredet wird — « Heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott. » — Das Wort « *Vater* » wird hier offenbar, wie sich die Theologen ausdrücken, essentialiter (wesentlich), nicht personaliter (persönlich) gebraucht; denn der himmlische Vater wird hier nicht in Gegensatz zum Sohne und zum Heiligen Geiste gesetzt. Darum gilt der Ausdruck für die ganze heiligste Dreifaltigkeit. — « *Heiliger Vater* »: Gott ist die Quelle der Heiligkeit; wir erscheinen vor Ihm und reden zu Ihm als Sünder, ohne Heiligkeit; aber wir möchten durch dieses Opfer wieder mit seiner Heiligkeit erfüllt werden in Christo Jesu durch den Heiligen Geist. — « *Allmächtiger Gott* »: Gott *allein* kann alles geben; Er *allein* auch die Sünden vergeben und hinwegnehmen; wir sind *ohnmächtig.* — « *Ewiger Gott* »: Gott ist ewig und unveränderlich;

[1] Hebr. 7, 27: « sacerdotes prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populi . . . . Lex enim homines constituit sacerdotes infirmitatem habentes; »

wir sind die veränderlichen, die *sündhaften*. Wir möchten aber durch dieses Opfer von unserer Sündhaftigkeit beständig befreit, *standhaft* werden, *beharrlich* sein im Guten und so an der Unveränderlichkeit Gottes einigermaßen teilnehmen.

« *Nimm auf dieses unbefleckte Opfer* » *:* Wer ist gemeint mit dem Ausdrucke « *dieses unbefleckte Opfer ?* » Unmöglich kann darunter verstanden sein das Brot, das der Priester auf der Patene trägt. Denn Brot ist doch nicht ein Sühnopfer für « *unzählige* » Sünden. Es kann nur derjenige damit bezeichnet sein, von dem der hl. Johannes sagt: « *Er* ist die Versöhnung für unsere Sünden » [1] ; und St. Paulus : « Christus hat sich für uns als Gabe und Opfer hingegeben, Gott zum lieblichen Wohlgeruche » [2] ; und wiederum St. Paulus : « Einer ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus. » [3] Wenn also die Worte des Opfergebetes wahr sind, — und sie sind es, — dann opfert der Priester dem himmlischen Vater das heilige Kreuzesopfer auf, genau gesprochen, den heiligsten Leib Jesu Christi. Wohl ist derselbe noch nicht auf dem Altare gegenwärtig ; aber er soll bald gegenwärtig gemacht werden unter der Gestalt des Brotes in der heiligen Wandlung. Weil aber diese in einem Augenblicke sich vollzieht, unsere Vorbereitung darauf dagegen nur allmählich, nur langsam sich entwickelt, nehmen wir in unserm Geiste das heilige Opfer voraus und denken und reden so, als ob Brot und Wein schon verwandelt wären, als ob Christus schon unter den Gestalten von Brot und Wein verborgen wäre. Wir denken und reden so, wie wir bei der heiligen Wandlung gesinnt zu sein wünschen. Also der heiligste Leib Christi ist « *dieses unbefleckte Opfer* ».

Doch möchte man einwenden, das hinweisende Fürwort « *dieses* » scheine doch in erster Linie das Brot zu bedeuten. Gewiß, es wäre so, wenn wir nur auf unsere natürliche Erkenntnis angewiesen wären. Aber der heilige Glaube, der eben im Opferungsgebete seinen Ausdruck findet, sagt uns, daß durch die heilige Wandlung nicht mehr Brot, sondern der heiligste Leib Christi gegenwärtig ist, aber gegenwärtig ist unter der Gestalt des Brotes. Somit ist durch das Opferungsgebet auch klar ausgedrückt, daß *das Brot* bei der Opferung (und *die Gestalt des Brotes* nach der Wandlung) *nur* die Aufgabe *eines Zeichens* hat.

[1] I. Joh. 2, 2 : « Ipse est propitiatio pro peccatis nostris. »

[2] Ephes. 5, 2 : « Christus tradidit semetipsum pro nobis oblationem, et hostiam Deo in odorem suavitatis. »

[3] I. Tim. 2, 5 : « (Unus enim Deus) unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. »

Ja, durch das Opferungsgebet wird das Brot zu einem *heiligen Zeichen* erhoben ; es wird bestimmt, ein großes Geheimnis zu bezeichnen, nämlich den heiligsten Opferleib Christi. *Dadurch* wird das Brot *gesegnet*, so daß es nicht mehr zum gewöhnlichen (profanen) Gebrauche verwendet werden darf. Aber dieses äußere Zeichen gehört nicht zum Wesen des Opfers als solchem, sondern dient *nur als Mittel*, um in sinnfälliger Weise auf das Opfer hinzuweisen, das unter dem Zeichen verborgen ist. Gott will, daß es unsern Sinnen verhüllt bleibe, damit wir glückselig seien, weil wir glauben, obwohl wir nicht sehen ». [1] Darum heißt es auch in der Sequenz « Lauda Sion » : « Unter beiderlei Gestalten, *die aber nur Zeichen sind*, verhüllen sich wunderbare Dinge. » [2] Wenn daher das Brot bei der Opferung nur *Zeichen* ist, so kann dasjenige, was ich unmittelbar erkenne, nicht das Brot als solches sein sondern das « *Bezeichnete* ». Denn « das Zeichen », sagt der hl. Thomas, « ist etwas, wodurch wir zur Erkenntnis von etwas anderm kommen. » [3] Das Zeichen ist immer etwas Sinnfälliges und darum Gegenstand der Sinneserkenntnis, weist aber den Verstand auf etwas anderes (Geistiges, Höheres) hin. Nicht das Sinnfällige ist es eigentlich, das mich beim Zeichen beschäftigt. Was meine Aufmerksamkeit ganz in Anspruch nimmt, ist das « Bezeichnete ». Darum sagt wiederum der hl. Thomas : « Wenn die sinnfälligen Dinge ihrer Natur und ihrem Wesen nach betrachtet werden, so gehören sie nicht zum Dienste Gottes, sondern nur insofern sie *Zeichen* der übersinnlichen, geistigen Geheimnisse sind. » [4] Es ist daher jeweilen von entscheidender Bedeutung, zu wissen, was ein Zeichen « anzeigt » und bedeutet. In unserm Falle — wie schon oben bemerkt — ist es aus den Worten des Opferungsgebetes klar. Es ist die Opfergabe für die Sünden der Menschen, für *unsere* Sünden, also der heiligste Opferleib Christi *als unser Versöhnungsopfer*. Wenn es heißt : « *Dieses* unbefleckte Opfer », so ist folgerichtig damit gesagt : « Der von dem sichtbaren, auf der Patene ruhenden Brote *bezeichnete* unbefleckte Opferleib Christi, welcher durch die Wandlung zur Sühne für unsere Sünden wahrhaft gegenwärtig gemacht wird,

[1] Joh. 20, 29 : « Beati qui non viderunt. et crediderunt ! »

[2] Lauda Sion :

« Sub diversis speciebus
Signis tantum et non rebus
Latent res eximiae. »

[3] III. 60, 4 : « Signum est, per quod aliquid devenit in cognitionem alterius. »

[4] III. 60, 4 ad 2 : « Res sensibiles ut in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum Dei, sed *solum secundum quod sunt signa* spiritualium rerum. »

jedoch unter der Gestalt des Brotes verhüllt bleibt » ; oder kurz gesagt : « *dieses unbefleckte Opfer ist das Kreuzesopfer als unser Versöhnungsopfer unter Brotsgestalt.* » Ein Blick auf die Hostie bestätigt dies. Sie ist nämlich von *unsern* Gaben genommen ; *wir* geben das Brot zur Wandlung hin ; also bezeichnet die Hostie *unser* Opfer. Noch mehr ! — Die Hostie wird gebacken aus Mehl. Das Mehl entsteht aus vielen Getreidekörnern, die gemahlen werden, deutet also sehr treffend « die Einheit aus vielen » an, die aus vielen einzelnen Gläubigen bestehende heilige Kirche. — Das « Gemahlen und Gebacken werden » besagt so treffend das bittere, schmerzliche Leiden Christi, das Er in göttlicher Opfergesinnung auf sich genommen, um die heilige Kirche zur Einheit des Glaubens und der Liebe zu bringen ; bezeichnet aber auch so schön *unsere* Opfergesinnung, in welcher wir *miteinander* und *füreinander* am Opfer Christi teilnehmen wollen.

« *Quam ego tibi offero* » : *In Wirklichkeit* bringt der Priester « dieses unbefleckte Opfer » erst dar *durch* die heilige Wandlung. Wenn er daher bei der Opferung *im Geiste* das Opfer vorausnimmt, so macht er mit den vorstehenden Worten bestimmt und klar die Meinung, er wolle bei der Wandlung wirklich konsekrieren. Spricht der Priester diese Worte mit der notwendigen Aufmerksamkeit, so braucht er nachher nicht etwa ängstlich zu sein, ob er in der Tat das heilige Kreuzesopfer gegenwärtig gemacht habe. Ferner, da es sich um ein Opfer handelt, welches schon für uns dargebracht ist, nämlich von Christus am Kreuze, um ein Opfer, das dadurch *unser* Opfer wird, daß es uns zugeeignet, zugewendet wird, enthalten jene Worte im Munde des Priesters auch die Applikations-Meinung. Aus dem gleichen Grunde drücken sie das sehnlichste Verlangen aus, den entschiedenen Willen des Priesters, wie auch jedes einzelnen Gläubigen, am erlösenden Kreuzesopfer teilzunehmen, gleichsam in dasselbe eingepflanzt zu werden. Also wiederum deutlich und klar Ausdruck der « fides et devotio » !

« *Ego indignus famulus tuus* » : Eine wunderbare Bevorzugung des Priesters, Diener Gottes zu sein ! Das lateinische Wort « famulus » bezeichnet so recht anschaulich das « familiäre » Verhältnis des Priesters zu Gott ; bezeichnet den Diener, der immer an der Seite der Herrn steht, ihn in allem « bedient », ihm aufwartet, ohne welchen der Herr fast nicht sein kann, fast nichts unternimmt. Nicht umsonst hat die Kirche das Beiwort « unwürdig » beigesetzt ; damit nämlich der Priester ob dieser unvergleichlichen Bevorzugung sich nicht überhebe, sondern demütig bleibe, eingedenk der Wahrheit, daß er seine Erhöhung nicht

etwa aus sich, aus eigenen Verdiensten, sondern einzig aus Barmherzigkeit Gottes habe.

« *Tibi Deo meo, vivo et vero* » : Am Anfange des Opferungsgebetes stehen die Ausdrücke « Heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott », und hier wird Gott erwähnt mit « meinem Gott, dem lebendigen und wahren Gott ». Diese Häufung der Ausdrücke zeigt so recht klar, wie die heilige Kirche den Priester und uns alle überzeugen will von der ganzen Größe und Majestät und Vollkommenheit Gottes, aber auch uns ganz durchdringen möchte mit dem Glauben an unsere volle Abhängigkeit von Gott, die wir gerade durch das heilige Meßopfer und deshalb durch die lebendige Teilnahme am heiligen Kreuzesopfer bekunden sollen. — « Meinem Gott », sagt der Priester, weil er ganz Gott angehört, *von ihm* und *für ihn* erschaffen, erlöst und geheiligt worden ist und deshalb all sein Sinnen und Trachten, all sein Tun und Handeln letztlich auf Gott richten soll. — « Dem lebendigen und wahren », im Gegensatze zu den toten, falschen Heidengöttern, im Gegensatz zu den Göttern, welche unsere Leidenschaften sich machen. Weil er lebendig und wahr ist, besitzt er die unendliche Glückseligkeit ; denn Leben ist Seligkeit. Auch wir können nur *in ihm* leben und glückselig werden. Dieses göttliche Leben, dieses göttliche glückselige Leben soll uns gerade durch das heilige Meßopfer mitgeteilt werden und zwar nach dem Maße der « fides et devotio », mit der wir am heiligen Opfer teilnehmen.

« *Pro innumerabilibus peccatis, offensionibus et negligentiis meis* » : Mit diesen Worten wird der erste und entscheidendste Zweck des heiligen Kreuzesopfers und deshalb auch des heiligen Meßopfers bezeichnet. In erster Linie ist es *Versöhnungsopfer*. Durch die Sünde hat sich der Mensch freiwillig von « *seinem, dem wahren und lebendigen Gott* » losgerissen, Gott hat sich von ihm zurückgezogen nud den Menschen sich selbst überlassen. Wohin der Mensch aus sich gekommen, ist bekannt. Soll er aus seinem Elende errettet werden, so muß zuerst *die Ursache* des ganzen Elendes hinweggeräumt, *die Sünde* muß gesühnt, Gott versöhnt werden ; dann wird Gott wieder *unser Gott, der lebendige, wahre Gott,* die Quelle unseres glückseligen Lebens sein.

Das heilige Kreuzesopfer hat die Sünde, das Unrecht gegen Gott, gesühnt, gutgemacht, getilgt ; Gott ist versöhnt. Die Sühne des heiligen Kreuzesopfers muß aber den einzelnen Sündern zugewendet, appliziert werden. Es geschieht dies durch das heilige Meßopfer. In dem Opferungsgebete, durch welches das heilige Kreuzesopfer als *unser Opfer* zubereitet wird, bekennt und verkündet der Priester laut,

in seinem und der ganzen heiligen Kirche Namen, daß er die Verzeihung der « unzähligen Sünden, Beleidigungen und Nachlässigkeiten » durch das heilige Kreuzesopfer zuversichtlich erhoffe. Die drei verschiedenen Worte bedeuten den Unterschied der Sünden und Fehler nach Größe, Art, Gewicht und Schuldbarkeit.

Wenn aber von *unzähligen* Sünden die Rede ist, so hüte man sich zu meinen, es seien damit nur die Sünden des Priesters gemeint. Der erste Zweck der heiligen Messe als Sühnopfer und der ganze Zusammenhang des Gebetes verlangen, daß der folgende Ausdruck « und für alle Umstehenden » ausgelegt werde « *und für die Sünden aller Umstehenden* », und weiter der Ausdruck « aber auch für alle gläubigen Christen » bedeutet, « *aber auch für die Sünden aller gläubigen Christen* »; dann gibt es *unzählige* Sünden, Beleidigungen und Nachlässigkeiten ; sonst nicht.

« *Ut mihi et illis proficiat* » : Daß die unbefleckte Opfergabe mir und ihnen zum Heile gereiche fürs ewige Leben. Wenn die Sünde getilgt, wenn Gott mit uns armen Sündern versöhnt ist, dann steht uns der Weg zu seiner unendlichen Güte offen ; die Verbindung mit « *unserem lebendigen und wahren Gott* », mit der Quelle unserer ewigen Glückseligkeit ist hergestellt ; darum erflehen und hoffen wir durch das heilige Opfer Christi einfach alle Güter *für Seele* und *Leib*, die uns zum ewigen Leben, d. h. zu « *unserem ewig lebenden Gott* » führen können und werden : heiligmachende Gnade, Kindschaft Gottes, alle Tugenden und alle Gnaden zur Ausübung der verschiedensten Tugenden usw.

Was dieses Opferungsgebet enthält und ausdrückt, war ganz sicher die Gesinnung Christi am Kreuze, die Bitte, die Sehnsucht und das Verlangen Christi am Kreuze. Durch dieses Gebet soll sie auch *unsere* Gesinnung werden. Vom Herzen des Gottmenschen geht sie aus ; die heilige Kirche legt sie auf die Zunge des Priesters ; von da soll sie eindringen in sein Herz und in die Herzen aller Gläubigen. So wird durch die Opferung das Opfer Christi als *unser* Opfer *zubereitet*. Mit andern Worten : Durch das « *Zeichen* » der Hostie und dem damit verbundenen Gebete wird der Priester angehalten, zunächst für sich « fides et devotio » zu erwecken, und nach dem Maße derselben wird er bei der heiligen Wandlung « ex opere operato » aus dem heiligen Kreuzesopfer erlösende Kraft schöpfen. Auch die Umstehenden (circumstantes) werden aufgefordert, ihrerseits neue « fides et devotio » im Herzen zu fassen, und alle werden ermahnt, nicht bloß

die eigenen, persönlichen Anliegen darin einzuschließen, sondern auch diejenigen der Mitchristen untereinander, wie auch der lieben Verstorbenen im Fegfeuer.

3. So ist also das heilige Kreuzesopfer als *unser Opfer* oder sind *unsere Herzen für die lebendige Teilnahme* am Kreuzesopfer *zubereitet*. Durch die nun folgende Opferung des Kelches wird diese *Zubereitung* des Opfers fortgesetzt, vermehrt, vertieft, vollendet. Die Erklärung der bezüglichen Gebete und Zeremonien möge dies zeigen.

« *Deus qui humanae substantiae dignitatem etc.* » Der Priester gießt Wein in den Kelch, vermischt denselben mit einigen Tröpflein Wasser und spricht dabei das vorstehende Gebet. Die Übung der Mischung des Weines mit Wasser ist eine uralte, in allen Liturgien vorkommende Zeremonie ; sie stammt aus apostolischer Überlieferung ; die Apostel aber haben sie von Christus selber gelernt. Denn, sagt das Tridentinum, « es ist glaubwürdig, daß Christus selber (beim letzten Abendmahle) es so gemacht hat ». [1] Es ist eine so einfache und doch so tief-sinnvolle Handlung. Was bedeutet diese Mischung mit Wasser ? — Dasselbe Tridentinum sagt es uns klar und bestimmt. « Da in der Geheimen Offenbarung des hl. Johannes die Wasser das Sinnbild der Völker sind, so wird durch die Mischung mit Wasser die Gemeinschaft des gläubigen Volkes mit Christus dem Haupte ausgedrückt und dargestellt. » [2] Und im 9. Can. derselben Sitzung des Tridentinums heißt es : « Wenn einer sagt, ... bei der Opferung des Kelches soll kein Wasser mit dem Wein vermischt werden, weil das gegen die Einsetzung Christi sei — der soll ausgeschlossen sein. » [3] Wenn nun die heilige Kirche auf so feierliche und entschiedene Art und Weise diese Zeremonie in Schutz nimmt, dann ist das ein klarer Beweis für die große Bedeutung und Wichtigkeit derselben.

Also wir alle, die wir am heiligen Opfer teilnehmen, sind diese Tröpflein Wasser. Durch die Vermischung mit dem Weine ist angedeutet, daß wir mit Christus, unserem Haupte, *in seiner Opfergesinnung am Kreuze* auf das innigste vereinigt zu sein wünschen und verlangen, weil wir in *dem* Maße Anteil und Gemeinschaft haben an der erlösenden

[1] Trident. sess. XXII. de sacrificio missae, c. 7 : « Christum Dominum ita fecisse credatur. »

[2] Trident. ibid. « Cum *aquae* in Apocalypsi beati Joannis *populi* dicantur (Apocal. 17. 15), ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur. »

[3] Trident. sess. XXII. de sacrificio missae Can. 9. : « Si quis dixerit, ... aquam non miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod sit contra Christi institutionem : A. S. »

Kraft des Kreuzesopfers. Der Wein wird bei der Mischung nicht gesegnet ; denn Christus braucht nicht gesegnet zu werden. Wohl aber wird das Wasser durch das Kreuzzeichen gesegnet, um anzudeuten, daß wir alle im *heiligen Kreuzesopfer* Christi gesegnet werden, wofern wir ihm einverleibt sind. Nur bei den Totenmessen wird das Wasser nicht gesegnet, weil die Verstorbenen im Fegfeuer *endgültig* Christo einverleibt sind und durch das Kreuzesopfer nicht mehr neue Gnaden und Verdienste erwerben können. Wie nun das mit dem Weine vermischte Wasser nur *Eine* Flüssigkeit bildet, — das Wasser geht ganz im Weine auf — so bildet auch das gläubige Volk mit Christus gleichsam *Eine Opfergabe* und Einen Opferpriester. Darum sollen wir in Christo ganz aufgehen, d. h. *unsere Opfergesinnung*, unsere demütige Bitte, unsere « devotio », soll ganz die seinige werden oder besser gesagt, *die seinige* soll *ganz die unsrige* werden.

Das mit der Zeremonie der Mischung verbundene Gebet drückt dieselbe Wahrheit aus.

« O Gott, der Du die Würde der menschlichen Natur wunderbar erschaffen, aber noch wunderbarer erlöst hast. » .... Worin besteht die Würde der menschlichen Natur ? Darin, daß sie als Bild und Gleichnis Gottes [1], in völliger Herrschaft des Geistes über den Leib, in vollständiger Unterwerfung des Geistes dem Schöpfer und Herrn gegenüber, erschaffen wurde. Aber durch die Sünde hat der Mensch *diese Würde* der menschlichen Natur wie zerstört, indem er sich von Gott, seinem Schöpfer und Ziele, losriß. Doch Gottes Barmherzigkeit bewirkte im Heiligen Geiste, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur mit der göttlichen in *Einer Person* vereinigte und uns ermöglichte, wieder Kinder Gottes, Glieder des Leibes Christi und Tempel des Heiligen Geistes zu werden. So ist die Würde der menschlichen Natur wieder hergestellt, ja noch erhöht und verherrlicht worden. Durch das heilige Meßopfer nun, in welchem das Geheimnis dieses Wassers und Weines (huius aquae et vini mysterium) gefeiert wird, sollen wir mit der Gottheit desjenigen in glückselige Gnadenvereinigung gebracht werden, der sich gewürdigt hat, unsere armselige Menschennatur anzunehmen, um sie zur usrprünglichen Würde und Reinheit zurückzuführen.

Nachdem die Mischung stattgefunden, erfolgt die Opferung des Kelches mit dem Gebete : « Offerimus Tibi, Domine etc. » — « Wir

[1] Gen. 1, 26 : « Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram »

opfern Dir, o Herr.» Zunächst fällt auf, daß hier in der Mehrzahl gebetet wird, während es bei der ersten Opferung hieß: «*Ego* offero, Tibi» — «*Ich* opfere Dir.» Offenbar steht hier deswegen: «*Wir* opfern Dir», weil unmittelbar vorher durch die Mischung mit Wasser und durch das begleitende Gebet die Vereinigung des ganzen gläubigen Volkes mit Christus unserem Haupte und Hohenriester ausgedrückt, gleichsam proklamiert wurde. Beim feierlichen Hochamte betet der Diakon im Namen des ganzen Volkes das Gebet mit dem Priester gemeinsam und hält auch den Kelch mit dem Priester. Dadurch wird so treffend das heilige Meßopfer als *unser* Opfer, als Opfer der ganzen Kirche dargestellt.

Aber nun drängt sich auch da unwillkürlich die Frage auf: «Was wird im Kelche geopfert oder was opfern wir im Kelche?» «Calicem salutaris», sagt das Gebet; «den Kelch des Heiles» (offenbar unseres ewigen Heiles) für die ganze heilige Kirche, für die ganze Welt. Daraus geht klar und bestimmt hervor, daß nicht Wein als Wein geopfert wird; denn Wein wird niemals das Opfer, wodurch ewiges Heil (Rettung und Heiligung) der ganzen Welt vermittelt wird, sein können. Es ist gemeint der Wein als Bild, als *Zeichen* eines verborgenen Geheimnisses. Durch die Worte: «Wir opfern Dir den Kelch des Heiles» wird der im Kelche befindliche Wein zu einem *heiligen Zeichen erhoben*, wodurch etwas wunderbar Heiliges und Geheimnisvolles bezeichnet wird; er wird gesegnet und dem gewöhnlichen Gebrauche entzogen. Wenn er aber *nur* Zeichen ist, dann gilt, was von der Hostie gesagt wurde, auch hier, nämlich daß wir bei diesem Gebete unser Augenmerk nicht auf den Wein als solchen richten, sondern unmittelbar und geradeswegs auf das «*Bezeichnete*». Was ist aber das? «Calicem salutaris, der Kelch des Heiles!» Offenbar jenes kostbare Herzblut, das einstens für die ganze Welt vom Kreuze geflossen ist; jenes Herzblut, durch welches die Sündenschuld aller Menschen bezahlt wurde; jenes Herzblut, von dem der heilige Apostel Petrus in hl. Ehrfurcht und hl. Staunen ausrief: «Wisset, daß Ihr nicht mit vergänglichem Gold oder Silber erlöst seid, sondern mit dem kostbaren Herzblute Christi als eines unbefleckten und tadellosen Lammes»[1]; jenes Herzblut, von dem der heilige Apostel Paulus in hl. Begeisterung sprach: «Wisset Ihr nicht, daß Ihr nicht mehr Euch angehört? Denn Ihr

[1] I. Petr. 1, 18 und 19: «.... scientes quod non corruptibilibus auro vel argento redempti estis .... sed pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi et incontaminati, ...»

seid um einen hohen Preis erkauft.»[1] Also das Herzblut Christi ist es, das im Kelche geopfert wird. Auch hier nimmt daher die heilige Kirche das Kreuzesopfer im Geiste voraus, um uns recht klar zu machen, um was es sich handelt und was wir bei der Wandlung in Christus und mit Christus darbringen werden. Schon bei der Opferung sollen wir im Kelche das Herzblut Christi erkennen und dem himmlischen Vater aufopfern. Das Herzblut Christi ist das «*Bezeichnete*». Es ist in der Tat noch nicht gegenwärtig auf dem Altare. Es wird geschehen durch die Wandlungsworte. Daraus folgt wiederum, daß der Priester mit den Worten: «Offerimus Tibi» ausdrücklich die Willensmeinung erweckt, er wolle bei der Wandlung wirklich den Wein in das heilige Blut Christi verwandeln und dasselbe zum Heile der ganzen Kirche und zur Versöhnung der ganzen Welt «applizieren», zuwenden. So macht also der Priester bei der Opferung die allgemeine «Intentio applicativa», ja, bei der ersten Opferung sogar für sich die ganz spezielle (pro meis peccatis).

Ebenso muß auch hier wieder betont werden, daß das Opfer, das «wir darbringen», in Wirklichkeit schon längst dargebracht ist. Gott hat es schon längst mit Wohlgefallen angenommen; wir sind durch dasselbe erlöst; es muß uns nur noch zugewandt werden. «Wir opfern Dir auf das Herzblut Christi» kann daher nur heißen: «Mit dem ganzen Verlangen unseres Herzens möchten wir erlösenden Anteil haben am Opfer Christi, das durch die heilige Wandlung gegenwärtig gemacht wird. Mit freudiger Bereitwilligkeit wollen und wünschen wir in die Opfergesinnung Christi eingeschlossen zu sein. Wir bitten und hoffen, Christi Opfer möge auch als *unser Opfer* vor dem Angesichte Seiner göttlichen Majestät für unser ewiges Heil und die Rettung der ganzen Welt zum Wohlgeruche, d. h. Dir wohlgefällig aufsteigen.» «In odorem suavitatis», «*zum Wohlgeruche*» ist ein bildlicher Ausdruck, der sehr treffend das Wohlgefallen Gottes an *unserem* Opfer ausdrückt, und häufig in der Heiligen Schrift vorkommt. Wie lieblich klingt es, wenn wir vom Dankopfer des Noe hören: «Und der Herr roch den lieblichen Geruch des Opfers.»[2] Und der hl. Paulus sagt vom Kreuzesopfer des Herrn so schön: «Christus hat sich für uns als Opfer hingegeben Gott zum lieblichen Geruche.»[3]

[1] I. Corinth. 6, 19 und 20: «An nescitis quoniam .... non estis vestri? Empti enim estis pretio magno.»

[2] Gen. 8, 21: «Odoratusque est Dominus odorem suavitatis ....»

[3] Ephes. 5, 2: «Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam *Deo in odorem suavitatis.*»

Wenn wir daher in der richtigen Opfergesinnung, in Demut und Reue und mit herzlichem Vertrauen Christi Opfer darbringen in der heiligen Wandlung, so ist es unfehlbar sicher, daß wir in Christus und mit Christus dem himmlischen Vater «lieblichen Wohlgeruch», d. h. liebliches Wohlgefallen bereiten. So dürfen wir denn auch sicher hoffen, daß das Opfer zu «*unserem Heile*», d. h. zum Heile aller Glieder der heiligen katholischen Kirche, und zum «Heile der ganzen Welt», d. h. aller Irrgläubigen und Ungläubigen gereichen werde. Damit opfern wir jedesmal auch für die Bekehrung der von Gott und der heiligen Kirche noch getrennten Welt, auch für die Missionen und Missionäre in allen Ländern.

Aber nie dürfen wir vergessen, daß das *Maß* der Opferwirkung von unserm Glauben und unserer Opfergesinnung abhängt («fides et devotio»).

4. Von dieser so entscheidenden Wahrheit will uns die heilige Kirche noch eindringlicher überzeugen durch das folgende Gebet: «*In Spiritu humilitatis et in animo contrito etc.*» Um den tiefen Inhalt dieser Worte recht zu verstehen, müssen wir vor Augen halten, bei welcher Gelegenheit sie zum ersten Male gesprochen wurden. Sie sind entnommen aus Dan. 3, 39 und 40. Die drei Freunde Daniels sind in den brennenden Feuerofen geworfen; durch ein großes Wunder Gottes bleiben sie unverletzt. Mitten im Feuer betet Azarias ein wundervolles Lob- und Dankgebet, verbunden mit schmerzvoller Reue über die Sünden des ganzen Volkes. «Wir haben alles verdient, was wir leiden. Gerecht bist Du, o Gott, wenn wir gedemütigt sind vor der ganzen Erde um unserer Sünden willen.» [1] Doch, was ihn am meisten schmerzt, ist der Umstand, daß sie ferne von Jerusalem, ferne von der Opferstätte sind und darum keine Gelegenheit haben, durch Opfer Gott zu versöhnen und wieder Gnade und Barmherzigkeit in seinen Augen zu finden. Da betete er dann: «Aber nimm uns an, da wir zerknirschten Herzens und gebeugten Geistes sind. Wie wenn wir tausend Opfertiere Dir darbrächten, also laß Dir heute unser Opfer vor Deinem Angesichte gefallen» [2], d. h. wenn es uns nicht gegönnt ist, durch die blutigen Opfer Dich zu versöhnen, so sieh doch wenigstens

[1] Dan. 3, 28 und 37: « .... in veritate, et in judicio induxisti omnia haec propter peccata nostra .... sumusque humiles in universa terra hodie propter peccata nostra.»

[2] Dan. 3, 39 und 40: «Et non est in tempore hoc .... neque sacrificium, neque oblatio, ... ut possimus invenire misericordiam tuam: sed in animo contrito, et spiritu humilitatis suscipiamur .... et sicut in millibus agnorum pinguium: sic fiat sacrificium nostrum in conspectu tuo hodie, ut placeat tibi:»

auf unsern guten Willen, auf unsere Opfergesinnung, auf unser Herz voll Reue und Zerknirschung, auf unsere Bereitwilligkeit, die Sünden und Fehler gutzumachen.

Die Worte des Azarias legt nun die heilige Kirche dem Priester und uns allen bei der Opferung auf die Zunge. Was will sie damit anders, als von neuem und noch tiefer « fides et devotio » in unsere Herzen pflanzen und zugleich uns zeigen, worin unsere Opfergesinnung besonders bestehen soll ? Für Sünder ist sie ja vor allem Reue und Zerknirschung und Bereitwilligkeit, die Sünden abzubüßen, wie auch das Tridentinum ausdrücklich lehrt : « Wenn wir mit wahrem Herzen und rechtem Glauben, mit heiliger Ehrfurcht, zerknirscht und reumütig » am heiligen Opfer teilnehmen [1], dann dürfen wir hoffen, daß unser tägliches Opfer Gott gefalle und er sich versöhnen lasse. Die äußere Stellung des Priesters bei diesem Gebete — er ist gebeugt — und das Berühren des Altares mit den Händen zum Zeichen der Vereinigung mit Christus hilft mit, die demütige und reuevolle Opfergesinnung in den Herzen hervorzubringen und zu vermehren.

5. Doch da möchte einer fast mutlos einwenden : « Immer und immer tönt es « fides et devotio », « Glaube und Opfergesinnung » erwecken, erneuern, vermehren. Das ist bald gesagt ; aber aus uns können wir sie nicht haben. Woher sollen wir sie also nehmen ? » Als ob die heilige Kirche diesen Zweifel in den Herzen gelesen hätte, kommt sie uns schnell zu Hilfe durch das nun folgende Gebet, wodurch sie uns in den Mund und in das Herz legt, wo die Quelle der alles entscheidenden « fides et devotio » zu finden ist, nämlich im Heiligen Geiste. « *Veni, sanctificator, et benedic hoc sacrificium etc.* » Ohne Zweifel ist dies Gebet an den Heiligen Geist gerichtet. Das ist die Ausdrucksweise der heiligen Kirche, wenn sie die dritte Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit anruft, « Veni, sancte spiritus », « *Komm*, Heiliger Geist », oder ähnlich. « Heiligmacher » ist ein Name, der in vorzüglicher Weise dem Heiligen Geiste zukommt, weil Er die göttliche, *persönliche* Heiligkeit und Reinheit und Vollkommenheit ist. Was soll nun der Heilige Geist *durch sein Kommen* bewirken ? Was soll er uns bringen ?

« Segne dieses Opfer, welches Deinem heiligen Namen zubereitet ist. » « *Dieses* Opfer ! » Dasjenige offenbar, welches unter den « *Zeichen* » von Brot und Wein als *unser* Opfer dargebracht wurde ; also das heilige Kreuzesopfer als *unser* Opfer. Das Opfer Jesu Christi als solches

[1] Trident. sess. XXII. de sacrificio missae, cap. 2 : « . . . . si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus. »

braucht selbstverständlich nicht gesegnet zu werden. Es ist *ein für allemal* vom Heiligen Geiste gesegnet worden, damals als « Christus *im Heiligen Geiste* sich selbst als ein unbeflecktes Opfer Gott dargebracht hat. »[1] Es ist keiner Veränderung mehr unterworfen, sondern bleibt in Ewigkeit das unendlich vollkommene Opfer, das dem himmlischen Vater unendlich angenehm ist. Christus setzt in der heiligen Messe keine neuen Opferakte mehr; wiederholt, erneuert nicht den Opferakt am Kreuze. Alle Veränderung geschieht nur an den Gestalten des Brotes und Weines und *in uns*, die wir Anteil nehmen an seinem Opfer. Doch ganz unrichtig wäre es, wenn wir uns Christus im heiligen Opfer *untätig* vorstellten. Nein, Christus *wirkt* in der heiligen Messe wunderbar Großes in uns, er *opfert* in uns, er *sühnt* in uns, er *dankt* und *bittet* in uns. Aber dieses Wirken ist kein *neues* Wirken, kein *neues* Sühnen, sondern ein und dasselbe, wie das Wirken und Sühnen am heiligen Kreuze.

Dagegen ist das heilige Kreuzesopfer als *unser* Opfer sehr des göttlichen Segens bedürftig, insofern nämlich *wir* teilnehmen am Opferakte Christi. *Unsere* Akte, durch welche die lebendige Verbindung mit dem Opfer Christi hergestellt wird, sind sehr der Veränderlichkeit, der Unvollkommenheit, der menschlichen Armseligkeit unterworfen. Der Heilige Geist allein kann und soll helfen mit seinem Segen, daß *unser* Opfer wenigstens einigermaßen Gott wohlgefällig und wirksam sei.

In dreifacher Beziehung muß *unser* Opfer gesegnet werden.

Einmal inbezug auf Brot und Wein. Diese werden — so haben wir gesehen — nicht geopfert als Brot und Wein und darum auch nicht als solche gesegnet. Durch die Opferungsgebete sind Brot und Wein zu *heiligen Zeichen* erhoben worden und *als solche* erheischen sie gar sehr den göttlichen Segen. Denn als *heilige Zeichen* sind sie bestimmt, uns beständig an die verborgenen Geheimnisse zu erinnern. « Segne *dieses* Opfer » heißt dann, der Heilige Geist möge diese *heiligen Zeichen* bestätigen und ihnen *gleichsam göttliche Kraft verleihen*, daß sie uns recht deutlich und bestimmt und unaufhörlich hinweisen auf das große Geheimnis; also der Heilige Geist möge gnädig *durch diese heiligen Zeichen* unserer Flatterhaftigkeit und Zerstreutheit und Gleichgültigkeit und Gedankenlosigkeit zu Hilfe kommen, uns gesammelt, aufmerksam machen. Diese *heiligen Zeichen* sollen also *im Heiligen Geiste* ein wirksames Mittel gegen die Zerstreuungen sein.

[1] Hebr. 9, 14: « .... qui *per Spiritum Sanctum* semetipsum obtulit immaculatum Deo .... »

Zweitens muß *unser* Opfer gesegnet werden inbezug auf den Priester als Stellvertreter Christi und des gläubigen Volkes. « Segne dieses Opfer » ist dann ein Flehen zum Heiligen Geiste, Er möge den Priester erleuchten und stärken, daß er in gebührender und würdiger und ehrfurchtsvoller Weise die nun bald folgende Konsekration und Applikation vornehme und ausübe, daß er durch nichts verhindert werde, seine heilige Pflicht vor Gott und der heiligen Kirche zu erfüllen, besonders daß er *nie, nie* unwürdig, gottesräuberisch (sakrilegisch) die heilige Wandlung vollführe. – - *Das* heißt : « Komm, Heiliger Geist, und segne *dieses* Opfer. »

Drittens muß *unser* Opfer gesegnet werden inbezug auf den Priester als Privatperson und inbezug auf alle Gläubigen. Dann ist das Gebet nichts anderes als ein lauter Ruf zum Heiligen Geiste, Er möge durch sein Kommen in uns allen die « fides et devotio » recht vollkommen machen und so bewirken, was wir aus uns nicht vermögen. Der Heilige Geist möge unsere Herzen mit denselben Opfergesinnungen erfüllen, *mit welchen Er das heiligste Herz des Hohenpriesters am Kreuze durchdrungen hat ;* er möge unsere Herzen umwandeln, damit sie würdig werden, freudig und bereitwillig in Christus, mit Christus und durch Christus bei der heiligen Wandlung dem himmlischen Vater geopfert zu werden, um so recht reichlich Anteil zu haben an der versöhnenden, heiligenden, belebenden Kraft des Opfers Christi. — *Das* heißt : « Komm, Heiliger Geist und segne *dieses* Opfer ! » —

Dieses Opfer ist « *seinem heiligen Namen* » durch die Opferung zubereitet, d. h. wir haben *uns* zubereitet, um in fruchtbringender Weise am heiligen Kreuzesopfer Christi teilzunehmen, und dadurch dem « Allmächtigen, ewigen Gott » jene Ehre und Sühne zu erweisen, die wir « seiner unendlichen Heiligkeit und Vollkommenheit » schuldig sind. Das Erheben der Augen zum Himmel und das flehentliche Ausbreiten der Hände, womit der Priester dieses Gebet begleitet, sollen die Worte unterstützen und bekräftigen.

6. « *Inzensation* ». Was der Priester durch das Gebet : « Komm, Heiliger Geist, und segne dieses Opfer ! » *mit Worten* ausgedrückt hat, soll die sich anschließende Zeremonie durch ein äußeres Zeichen bekunden. Beim *feierlichen Hochamte* folgt nämlich auf das genannte Gebet die « Inzensation », die Beräucherung der Opfergaben, des Altares, des Priesters und des ganzen Volkes. Was bedeutet sie ? Sie ist nichts anderes als ein inniger, demütiger Ruf : « Komm, Heiliger Geist, und segne dieses *unser* Opfer ! » Der Weihrauch dient

in so treffender Weise hiezu. Derselbe ist ein Harz, das auf glühende Kohlen gelegt, verbrennt und einen wohlduftenden Rauch entwickelt.[1] Der Wohlgeruch entsteht dadurch, daß der Weihrauch sich selbst verzehrt, und die Weihrauchwolken steigen immer empor. So soll es sein mit dem Menschenherzen. Vor Eifer für Gott, von Verlangen nach Gott, von Bußgesinnung und Demut soll es sich gleichsam verzehren, sich ganz Gott opfern und dadurch einen « lieblichen Wohlgeruch » verbreiten und den Heiligen Geist mit all seinem Segen auf sich herabziehen. Denn wenn der geistige Wohlgeruch vor das Angesicht Gottes aufsteigt, wird Gott gnädig gestimmt, so daß er den Heiligen Geist herabsendet.[2] Zuerst werden die Opfergaben (« dieses *unser* Opfer ») beräuchert. « Der Heilige Geist möge Brot und Wein (nach der Wandlung die Gestalten von Brot und Wein) als *heilige Zeichen* der großen Geheimnisse bestätigen und bekräftigen und durch dieselben in uns den Glauben und die Opfergesinnung befördern. » Dann folgt die Beräucherung des Altars. Der Altar ist das geheimnisvolle Bild Christi, *des Hohenpriesters*, wie auch des heiligen Kreuzes, *der Opferstätte*, auf welcher der Hohepriester das welterlösende Opfer dargebracht hat. Die Beräucherung ist ein Akt der Huldigung und Verehrung gegen Christus, ein Akt der Ehrfurcht vor der heiligen Opferstätte ; aber zugleich ist sie eine Bitte, der Heilige Geist möge uns aufs innigste vereinigen mit der Opfergesinnung Christi und mit seinem Opfer am Kreuze. — Es werden auch der Priester und die Leviten beräuchert. Dies soll Ehrfurcht vor ihnen erwecken und befördern, als vor den Stellvertretern Christi, drückt aber auch die flehentliche Bitte aus, der Heilige Geist möge sie leiten und stärken, damit sie das große Geheimnis würdig vollbringen. Zum Schlusse kommt die Beräucherung des ganzen Volkes, das Zeichen der Ehrfurcht vor ihm ; denn « Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein von Irrtum und Sünde zur Wahrheit und Tugend geführtes Volk. »[3] Aber auch wiederum eine inständige Bitte, der Heilige Geist möge kommen, und in allen die Opfergesinnung Christi vollkommen machen, damit alle bei der heiligen Wandlung in Christus und mit Christus vor Gottes Angesicht werden « in odorem suavitatis », « zum lieblichen Wohlgeruche ». —

[1] Daher rührt der in der Heiligen Schrift häufig wiederkehrende Ausdruck : « In odorem suavitatis », « zum lieblichen Wohlgeruche ».

[2] « Et descendat super nos misericordia tua ! »

[3] I. Petr. 2, 9 : « Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis . . . . »

Die Worte, welche bei den einzelnen Beräucherungen gesprochen werden, erläutern und bestätigen das Sinnvolle der Handlung, besonders das Gebet aus dem Psalm 140, 2-4. « Laß mein Gebet wie Rauchwerk vor Dein Angesicht kommen usw. ! » [1]

Also die ganze Zeremonie der Beräucherung ist ein Flehen : « Komm, Heiliger Geist, und segne dieses *unser* Opfer ! », besonders segne und mache vollkommen unsere « fides et devotio » !

7. « *Lavabo* » *:* Dem ganz gleichen Wunsche und Verlangen gibt Ausdruck die auf die Inzensation (Beräucherung) folgende Händewaschung des Priesters (« Lavabo »). Dieser Name « Lavabo » rührt bekanntlich her vom ersten Worte, womit das die Handlung begleitende Gebet im Lateinischen beginnt, entnommen dem Psalm 25, 6-12. Der Psalmist beteuert in demselben seine Unschuld vor Gott gegen die Anschuldigungen und Verleumdungen seiner Feinde. « Ich darf mit den *Unschuldigen* meine Hände waschen. » Unter den Unschuldigen versteht er die Priester, die am Altare dienen. « So unschuldig bin ich, wie der Priester am Altare. » Es gilt ihm als selbstverständlich, daß die Priester des Herrn in Unschuld leben, und so beteuert er damit auch seinen Haß gegen die Sünde und seinen Abscheu vor dem Verkehr mit den Sündern.

Die heilige Kirche legt nun dem Priester diesen Psalm in den Mund und in das Herz. Was ist er da anders als ein Bitten und Flehen um den Heiligen Geist, der ja die göttliche, persönliche Reinheit und Heiligkeit ist ; Er möge das Priesterherz immer mehr von Sünden reinigen, immer mehr heiligen und so immer würdiger machen, das große Geheimnis des Altares zu feiern und zu verwalten. Zugleich ist aber dieses Gebet — wie der Psalm 25 — ein Ausdruck der Freude am Dienste Gottes und der Sehnsucht nach der Opferstätte, also wieder das Bekenntnis von « fides et devotio », Glaube an die Majestät Gottes und die Heiligkeit des heiligen Meßopfers und Verlangen nach Teilnahme an der vierfachen Opfergesinnung des Hohenpriesters Jesus Christus.

8. « *Suscipe Sancta Trinitas* » *:* Nachdem das Opfer durch so mannigfache Zeremonien und Gebete als *unser Opfer zubereitet*, vorbereitet ist, wagt es der Priester im Namen des ganzen Volkes, *mit dem zubereiteten Opfer* demutsvoll und hoffnungsvoll — darum gebeugt — hinzutreten vor die allerheiligste Dreifaltigkeit und vor

[1] Ps. 140, 2 : « Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo ! »

den ganzen himmlischen Hof und um wohlgefällige Aufnahme des Opfers zu bitten. Es scheint, daß in diesem Gebete alle bisherigen nochmals zusammengefaßt werden, erklärend, erläuternd, vollendend. Der allerheiligsten Dreifaltigkeit wird das Opfer dargebracht. Dadurch wird erklärt, daß die Namen « Gott », « himmlischer Vater », « ewiger, allmächtiger Herr », welche in den vorausgehenden Opferungsgebeten vorkommen, den « *dreieinigen* » Gott bezeichneten, für den wir erschaffen, erlöst und geheiligt sind, den wir durch unsere Sünden beleidigt haben, den wir durch das Opfer versöhnen wollen und sollen. Wenn es dann heißt : « Nimm auf, o heiligste Dreifaltigkeit, *dieses* Opfer, das *wir* Dir darbringen », so muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß es sich um ein Opfer handelt, das in sich, auch für uns, schon längst am Kreuze dargebracht wurde. Wie schon mehrmals betont, kehrt immer die entscheidende Frage wieder, wie dieses Kreuzesopfer *unser* Opfer werde. Die Antwort muß stets lauten, es geschieht dies durch die Teilnahme am heiligen Meßopfer. Da « *opfern wir* » in Christus und mit Christus unter den « *Zeichen* » von Brot und Wein (durch die Wandlung unter den *Gestalten* von Brot und Wein) das heilige Kreuzesopfer auf, oder Christus opfert sich in uns und mit uns. Doch sind es deshalb nicht etwa zwei Opfer, sondern nur *ein* Opfer. *Christi Opfertat wird unsere Opfertat.* Ein großes, gewaltiges aber auch *glückseliges* Geheimnis. Es ist *unser* Geheimnis. « *Nimm auf usw.* », heißt also auch da wieder nichts anderes, als : « Laß Dir angenehm sein Christi Versöhnung als unsere Versöhnung, seine Bitte als unsere Bitte ; laß Dich *von uns* versöhnen in Christus, und gib *uns* den Heiligen Geist. »

Dieses Gebet setzt daher unsere *volle* Einigung mit Christi Gesinnung am Kreuze voraus. Es ist die endgültige, geläuterte « fides et devotio », welche hier den Höhepunkt erreicht als letzte Vorbereitung auf die heilige Wandlung.

Dieses alles erhellt klar aus der *Begründung*, welche in den folgenden Worten des Gebetes gebracht wird.

Zunächst : Wir bringen Dir das Opfer dar « *ob memoriam passionis usw.* », *wegen* des Andenkens an das bittere Leiden Christi, d. h. *weil* wir durchdrungen sind von der *gläubigen Erinnerung*, daß « *dieses unser Opfer* » ein und dasselbe Opfer ist mit dem Opfer am Kreuze, welches Dir, o Gott, so unendlich wohlgefällig war. Darum hoffen wir, Du werdest auch dieses *unser* Opfer gnädig aufnehmen. Aber daß das Kreuzesopfer *unser* Versöhnungsopfer ward, ist uns erst durch

die Verklärung Christi, durch seine *Auferstehung* und Himmelfahrt bekannt geworden. Erst am Ostermorgen, als es in die Herzen der Jünger Jesu klang : « Er ist auferstanden ! », da auf einmal wurde es ihnen klar, daß er *für uns* gelitten hatt, *für uns* gestorben ist, nicht weil er *mußte*, sondern weil er freiwillig *wollte*. Dieser freudige Glaube ermutigt uns zur seligen Hoffnung und zum sehnsuchtsvollen Verlangen, in das erlösende Opfer Christi bei der Wandlung eingeschlossen zu werden, aber deshalb auch an seiner Auferstehung und Himmelfahrt teilzuhaben. Ist das nicht Vollendung der « fides et devotio ? » Aber es heißt weiter : « Et in honorem B. V. M. etc. », « Auch zur *Ehre* der seligsten Jungfrau Maria usw. bringen *wir* das Opfer dar. » « Ehre ist Anerkennung der Vorzüge eines andern. »[1] Also zur Anerkennung der Tugenden und Verdienste und der himmlischen Seligkeit der Heiligen soll das heilige Opfer dienen, d. h. zum gläubigen und freudigen Andenken, daß die Heiligen eben durch dieses Opfer ihre Vorzüge und ewige Verklärung erlangt haben.

Erwähnt wird vor allem die seligste Gottesmutter als Königin des Himmels ; dann der hl. Johannes der Täufer als Vertreter der Heiligen des Alten Bundes ; dann die heiligen Apostelfürsten Petrus und Paulus als Vertreter der Heiligen des Neuen Bundes, und jene Heiligen, deren Fest am betreffenden Tage gefeiert wird, und deren Reliquien unter dem Altare ruhen und alle Heiligen des Himmels. Die Aufzählung ist hier ganz ähnlich, wie beim « Confiteor » ; nur ist der heilige Erzengel Michael ausgelassen. Warum wohl ? Einfach deswegen, weil die heiligen Engel ihre ewige Verklärung nicht der *erlösenden* Kraft dieses Opfers verdanken ; wohl aber die Heiligen, die einstens auf Erden gelebt haben. Wozu nun dieses ehrende Andenken ? Gewiß dazu, um unsere Hoffnung auf dieselbe ewige Verklärung, unser Vertrauen auf das Opfer Christi zu stärken und zu mehren und zu vervollkommnen. Denn es heißt ja im Gebete weiter : « Ut illis proficiat ad honorem, nobis autem ad salutem », « daß es ihnen gereiche zur Ehre, uns aber zum Heile ». Wenn *wir* das heilige Opfer zum Andenken der Heiligen darbringen, so kann nicht gemeint sein als Sühnopfer ; denn die Heiligen des Himmels haben nichts mehr zu sühnen ; auch nicht als Bittopfer ; denn sie besitzen ja Gott auf ewig ; also nur als Lob- und *Dankopfer*, zum freudigen Danke für alle die Vorzüge der Gnade, deren sie von Gottes Güte gewürdigt wurden. Das

[1] St. Thom. II-II. 103, 3 c. : « Honor est testificatio quaedam de excellentia alicuius. »

aber bereitet ihnen Freude und verkündet und offenbart ihre Herrlichkeit unter den Menschen, und so *vermehrt* jedes heilige Meßopfer in Kraft dieses Gebetes die Freude und *Ehre* der Heiligen des Himmels. *Uns* aber gereicht ihre Verherrlichung *zum Nutzen;* denn wenn wir in der heiligen Messe unser Lob und *unsern Dank* gegen Gott mit dem ihrigen verbinden, so hoffen wir vertrauensvoll, sie werden dann auch ihre *Bitte* mit der unsrigen vereinigen, auf daß im Heiligen Geiste unsere « fides et devotio » vollkommen werde, und *unser* Opfer als Bittopfer umso größere Wirksamkeit in unsern unsterblichen Seelen hervorbringe.

9. « *Orate fratres* ». Nun wendet sich der Priester zum letzen Male vor der heiligen Wandlung zum Volke mit der ernsten Mahnung: « Orate fratres », « Betet, Brüder, daß mein und Euer Opfer angenehm werde bei Gott, dem allmächtigen Vater. » Nach Vorschrift der Kirche spricht der Priester diese Worte halblaut, d. h. nur zu den umstehenden Dienern des Altares, zu den Leviten usw. Diese sollen nämlich während der nun folgenden « *Stillmesse* » das Volk zum Gebete anhalten und aufmuntern, vor Zerstreuung und vor Gleichgültigkeit bewahren. Der Priester zieht sich gleichsam vom Volke in die Einsamkeit zurück. Die folgende Applikation und Konsekration ist Sache des Priesters allein, durch die Priesterweihe ihm von Gott übertragen. « Orate fratres », « Betet Brüder » bedeutet nicht etwa, sie sollen « anfangen » beten, als ob sie bisher es nicht getan hätten, sondern heißt: « Das heilige Kreuzesopfer als *unser* Opfer ist nun zubereitet, besonders durch lebendigen Glauben und freudige Opfergesinnung. *Bewahret* diese Verfassung des Herzens; *seid beharrlich* in « fides et devotio », die Euch durch die heilige Opferung eingepflanzt wurde. Nahe ist der Augenblick, in welchem wir mit Christus und in Christus am Kreuze das große Erlösungsopfer darbringen dürfen. » So ist das « Orate fratres » eine Bestätigung und Bekräftigung aller Opferungsgebete.

Die Diener des Altares antworten im Namen des ganzen Volkes mit dem « Suscipiat »: « Es nehme an der Herr das Opfer aus Deinen Händen » zum Lobe Gottes und zum Heile der ganzen Kirche, als wollten sie dem Priester zurufen: Ja, gerne wollen wir uns bemühen, in der guten Gesinnung der Herzens zu verharren. Wir vereinigen uns ganz mit Dir; denn in Deine Hände ist das wunderbare Heilmittel gelegt. Möge es durch Dich auch *unsere* Versöhnung und die Wohlfahrt der ganzen Kirche werden.

Bei den Griechen wird bis auf den heutigen Tag, bei uns wurde in alter Zeit nach dem « Orate fratres » der Altar dem Volke durch einen Vorhang verhüllt, so daß es während der ganzen Stillmesse den Priester nicht mehr sah. Bei uns geschieht dies nicht mehr ; nur dieses *Eine* ist geblieben, daß der Priester bis zur heiligen Kommunion sich nicht mehr zum Volke wendet, sondern ganz in sich gekehrt, nur mehr mit dem heiligen Geheimnisse sich beschäftigt. Er ist in tiefes Stillschweigen gehüllt, wie allemal der Hohepriester, der sich am großen Versöhnungstage allein in das Allerheiligste zurückzog, um das große Versöhnungsopfer darzubringen, während das Volk draußen betete und voll heiliger Ehrfurcht auf den Knien lag. Auch hier in der heiligen Messe vollzieht sich ein « mysterium tremendum », ein Geheimnis, das uns erzittern machen muß. Es ist unsern Augen verhüllt ; darum geziemt es sich, daß auch der Priester gleichsam verhüllt sei, auch unseren Ohren verborgen bleibe, indem er ganz stille betet. Dadurch wird auf so schöne Weise die Tiefe des Geheimnisses dargestellt, und Ehrfurcht und heiliges Staunen hervorgebracht und so die « devotio », die demütige Opfergesinnung *lebendig bewahrt*. Es ist ein tiefes und andächtiges Schweigen, das Schweigen der göttlichen Majestät. Die Erfahrung lehrt, daß dieses Schweigen in der Tat große und heilige Ehrfurcht beim gläubigen Volke erweckt.

10. Der *letzte Ausklang* des ersten Hauptteiles der heiligen Messe ist das die Opferung abschließende Stillgebet (Secreta). Es soll dasselbe früher das einzige Opferungsgebet gewesen und soll gesprochen worden sein, nachdem das Volk die Gaben von Brot und Wein zum Altare gebracht hatte. Es enthält vielfach die Gesinnung und den Geist der ältesten Kirche, ja apostolische Tradition. In der Tat werden darin in wunderbar kurzer Form die Gebete der Opferung nochmals zusammengefaßt.

« Nimm auf, o Gott, dieses Opfer », « Heilige, o Gott, das dargebrachte Opfer », « Segne diese Opfergaben », usw., so oder ähnlich tönt es stets durch alle Stillgebete des Kirchenjahres. Unsere Bitte, unser Verlangen nach Versöhnung Gottes, unsere « devotio » wird also zuerst ausgedrückt, und dann die Hoffnung auf die göttlichen Wirkungen des Opfers in uns. Auch da tritt es wieder klar zutage, daß es sich um das unendlich vollkommene göttliche Opfer am Kreuze als *unser* Opfer handelt. Darum wird in erster Linie *unsere* Tätigkeit, *unsere* Mitwirkung beim heiligen Opfer angedeutet und hernach *Christi Werk* und Wirkung in uns, aber beides als *ein Opfer, das Opfer Christi* in uns, oder *unser Opfer* in Christo.

Das Besondere bei den « Stillgebeten » ist der Hinweis auf das Geheimnis, das an dem betreffenden Festtage oder in der betreffenden Festzeit gefeiert wird oder der Hinblick auf die Verdienste und die Fürbitte des Heiligen oder der Heiligen, denen das Fest geweiht ist.

Die « Stillgebete » haben also — im Gegensatze zu den übrigen Opfergebeten — immer Fest- oder Festzeitcharakter und sind dadurch in vorzüglicher Weise geeignet, den letzten Ausklang der Opferungsgebete zu bilden. —

Wenn wir nun den Ritus der heiligen Opferung nochmals überschauen, so müssen wir bewundernd und staunend bekennen, daß die heilige Kirche es versteht, auf so kindlich einfache, allen verständliche Weise unsere « fides et devotio », unseren Glauben und unsere wahre Opfergesinnung zu wecken, anzuregen, zu bestärken, zu fördern, zu mehren und uns so vorzubereiten auf jenen heiligen Augenblick, in welchem Christus *in uns* flehentlich ruft : « O Vater im Himmel ! Laß Dich versöhnen durch das kostbare Herzblut *Jesu Christi Deines Sohnes,* und gib uns den Heiligen Geist ! »

De supernaturali vitalitate gratiae sanctificantis virtutumque infusarum quaestio brevis.

Scripsit Dr. Alexander Żychliński, Poznán.

Profundissima sane sunt verba Apostoli, quibus intimam indicat rationem regenerationis nostrae in Christo, «per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae» (II Petr. 1, 4). Ex quibus Theologi iure meritoque praeeunte Angelico Praeceptore optimam gratiae sanctificantis deducunt definitionem. «Gratia, dicit D. Thomas, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo naturae divinae» (III q. 62 a. 1). Alibi vocat Angelicus Doctor gratiam participationem quandam divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam (I-II q. 112 a. 1).

Quam gratiae definitionem accuratius considerantes ipsumque gratiae sanctificantis conceptum profundius perscrutantes conveniunt Theologi affirmando participationem, quae fit per gratiam habitualem, non moralem tantum, sed physicam esse naturae divinae participationem, quatenus homo in iustificatione realem recipit atque intrinsecam, h. e. intus in anima repositam, qualitatem supernaturalem, qua formaliter deificatur. Ex quo sequitur gratiam habitualem divinae esse naturae participationem formalem, licet analogam, et non virtualem tantum. Vita enim supernaturalis, quae datur per gratiam quatenus est divinae naturae participatio, est perfectio simpliciter simplex, ideoque competit formaliter Deo et creaturae rationali elevatae ad statum gratiae, licet non eodem modo, cum in Deo sit per essentiam, in nobis vero participative et accidentaliter.

Ulterius tenetur gratiam sanctificantem esse participationem naturae divinae formaliter et reduplicative ut infinita est et actus purus, habetque totam essendi plenitudinem.[1] Liquet creaturam

[1] *Joa. Bapt. Gonet*, Clypeus theol. thom. tom. IV, Coloniae Agrippinae 1677, p. 91.

omnem aliquomodo divinae naturae participare similitudinem, secundum quod in propria constituitur specie. Haec tamen naturalis participatio respicit naturam divinam non formaliter et reduplicative sumptam ut infinita est et omnem aliam excedit naturam, sed ut est causa efficiens, exemplaris et finalis omnis naturae creatae. Gratia vero est participatio naturae divinae secundum propriam eius intimamque rationem, quae nobis nonnisi per fidem innotescere potest. Fide autem edocemur intimam atque individualem deitatis naturam superabundanti quadem et infinita plenitudine essendi constitui, quae plenissima ac foecundissima est vita, Vita scilicet trinitaria. Jure proinde affirmant Theologi gratiam esse participationem naturae seu τοῦ esse Dei ut est trinus in personis, seu aliis verbis, gratiam esse participationem physicam atque formalem, etsi analogam, ipsius Vitae trinitariae. [1]

Quibus in tuto positis movetur quaestio, utrum gratia sanctificans formalis sit atque physica naturae divinae participatio eo sensu, ut participet intimam vitam Dei prout formaliter vita est, habeatque consequenter propriam vitalitatem supernaturalem ipsi formaliter inhaerentem, an sit tantum participatio naturae divinae sub formali ratione entitatis habeatque propriam entitatem supernaturalem, nec tamen propriam supernaturalem vitalitatem.

Certum est actiones nostras supernaturales aliqua vitalitate gaudere etiam supernaturali, cum sint actiones vere vitales simulque entitative supernaturales. Restat tamen solvendum dubium, utrum ratio illa vitalitatis nostrarum actionum supernaturalium pro unico habeat fonte vitalitatem naturalem potentiarum derivatam a vitalitate ipsius animae, an propriam dicat vitalitatem supernaturalem derivatam a supernaturali vitalitate gratiae sanctificantis.

Quo in enodando dubio Theologi non inveniuntur omnino unanimes.

Juxta quosdam vitalitas actuum supernaturalium formaliter derivatur a potentia naturali (ut elevata) et radicaliter ab anima (ut elevata habitu supernaturali) ; a supernaturali vero habitu derivatur vitalitas actus supernaturalis non tamquam a principio formaliter vitalitatem supernaturalem influente, sed tamquam a principio potentiam elevante. « Esse actum vitalem in ordine supernaturali, dicit Baltassar Navarrete, tribuitur totaliter habitui supernaturali, et vitalitas, quae in actu

[1] Cfr. *J. Souben*, Nouvelle Théologie dogmatique IV, Paris 1905, 131 sqq. ; *M. Grabmann*, Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas v. Aquin, Paderborn 1922, 47 sqq.

supernaturali invenitur, debet tribui formaliter habitui supernaturali tamquam elevanti potentiam, non tamen tamquam tribuenti primam rationem formalem vitalitatis. »[1] Audiatur pro hac sententia adhuc Paulus Nazarius :

« Diligenter observandum est, dicit, in visione duo illa intime claudi, scilicet vitalitatem et supernaturalitatem, quae secundum quandam appropriationem, sive adaptationem in duo solent reduci principia, videlicet in intellectum et lumen gloriae : ut ab intellectu procedat vitalitas, a lumine vero gloriae supernaturalitas. Sed quoniam intellectus illustratus et factus deiformis per lumen gloriae est unum perfectum principium supernaturale visionis supernaturalis simplicissimae ; hinc fit, ut supernaturalitas vitalitatem intime imbibat, fitque vitalitas supernaturalis, et supernaturalitas vitalis .... Quoniam non alio modo concurrit lumen, quam ut principium formale et ratio agendi potentiae intellectivae, ut eius complementum, se tenens ex parte ipsius potentiae : at quod eo modo concurrit ad agendum immediate concurrit ; et totius est causa operis modo suo. »[2] Quod vero de lumine gloriae asseritur in actu visionis beatae eliciendo, hoc idem dici consequenter debet saltem iuxta mentem Nazarii de habitibus virtutum infusarum in ordine ad actus illarum virtutum.

Communior tamen sententia saltem inter Thomistas tenet gratiam sanctificantem virtutesque infusas propriam habere vitalitatem supernaturalem, quae radicaliter ad gratiam pertinet, derivative vero ad virtutes infusas. In cuius sententiae favorem sequentes licet afferre rationes.

Prima desumitur ex auctoritate D. Thomae. En eius verba : « Deus est vita effective et animae per charitatem, et corporis per animam ; sed formaliter charitas est vita animae, sicut et anima vita corporis » (II-II q. 23 a. 2 ad 2). Et alibi haec habet : « Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali : forma enim naturalis principium est esse naturalis ; et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia » (De Verit. q. 27 a. 1 ad 3). Ex quibus sic arguo : Sicut anima est causa formalis vitae corporis et principium quo eius, ita

[1] Controv. in D. Thomae eiusque scholae defensionem t. I, Vallisoleti 1605, controv. 36, § VI (p. 233).

[2] Comment et Controv. in I partem Summae D. Thomae, Venetiis 1610, q. 12 a. 5, controv. 2 (p. 307).

charitas et consequenter gratia sanctificans est causa formalis vitae supernaturalis animae et principium quo eius. Sed principium quo vitae debet in se formaliter habere vitam, sicut anima, cum sit principium quo vivimus, formaliter vitam habet. Ergo charitas et gratia sanctificans debent habere in se formaliter vitam, seu propriam vitalitatem. Quae vitalitas seu forma vitalis debet esse supernaturalis, cum sit principium quo vitae supernaturalis. Idem docet S. Thomas in De Verit. q. 27 a. 3 ad 21 : « Dicendum quod anima aliter se habet ad vitam naturalem, et ad vitam gratiae : ad vitam enim gratiae se habet, ut quod alio vivit, ad vitam vero naturae, ut quo aliud vivit. » Ex quibus constat gratiam iuxta Angelicum Doctorem esse principium quo vitae supernaturalis animae. Sed principium quo vitae debet in se habere formaliter vitam. Juvat afferre hic explicationem Cardinalis Gotti disserentis de lumine gloriae qua principio quo vitalitatis visionis Dei. Quae doctrina etiam ad rem, de qua in praesenti agitur, congrue potest applicari. « Visio Dei, dicit, et procedit ab intellectu, ut principio, quod videt, et vivit per illam ; quia vero intellectus non videt Deum, nisi medio lumine gloriae, ideo visio Dei debet procedere etiam a lumine, sed ut a principio quo videndi. Esto autem principium vitale quod debeat esse vitale originative, et oriri ab intrinsecis ipsius viventis, et etiam principium vitale quo ad connaturalem actionem ; principium tamen tale quo eliciendi actionem vitalem superioris ordinis, et excedentis vires nativas, non potest oriri a principiis intrinsecis, sed sat est, ut sit intrinsecum affective, et inhaesive, i. e. quod licet ab extrinseco adveniat subiecto, in eo tamen intrinsece recipiatur, illudque reddat intrinsece potens elicere actionem vitalem. Sic anima rationalis ab extrinseco venit per infusionem, et tamen est principium radicale quo omnium actionum vitalium, quae sunt in homine. »[1] Ex quibus responsio habetur ad instantiam desumptam ex eo, quod actio vitalis et consequenter ipsa vitalitas necessario videtur procedere ab intrinseco naturae viventis. « Nam licet id quod est principium vitale proximum ut quod, petat ab intrinseco convenire ; quod tamen solum est vitale ut quo istam . . . . dimanationem non petit. »[2]

Secundam rationem sententiae superius allatae depromere licet ex auctoritate Theologorum. Duo sufficiat afferre testimonia. Unum

[1] *Ludov. Gotti* O. P., Theologia scholast. dogmatica, De Deo, tract. III, q. 4, § III, n. 18 (Venetiis 1750, t. I, p. 169).

[2] *Petrus de Godoy* O. P., Disputationes theol. in I. p. S. Thomae, disp. XVI, § VII, n. 192 (Venetiis 1686, t. I, p. 195).

sit Vincentii Ferre O. P.: « Gratia, dicit, est formalis participatio naturae divinae, quae est principium radicale videndi et amandi Deum; ergo gratia erit vita supernaturalis animae participative proprie, et non solum metaphorice. Nam natura divina ex quo est radicale principium videndi et amandi Deum, est proprie principium vitale: ergo dum gratia illam formaliter participat quantum ad hoc, quod est esse radicale principium videndi et amandi Deum; vere erit vita supernaturalis participative. »[1] Etiam recentiores Theologi hanc ipsam saltem innuere videntur doctrinam. Audiatur pro altero testimonio sagacissimus M. Scheeben: « Wenn also die Kindschaft, die wir von Gott durch freie Liebe erhalten, zwar keine natürliche ist, insofern wir sie nicht in und durch unsere eigene uns wesenhafte Natur erhalten, so ist sie doch auch keine nackte äußere Adoption, weil sie uns neues Sein und *neues Leben mitteilt*, durch einen Akt, der eine gewisse Zeugung in sich enthält. Diese teilt uns eine zweite höhere, göttliche Natur mit, als *Lebenskraft* und *Lebenstendenz.* »[2]

Tertium denique argumentum, quo probatur doctrina asserens gratiam sanctificantem virtutesque infusas propriam habere ac supernaturalem vitalitatem, derivatur ex ratione theologica.

a) Gratia est formalis et physica participatio naturae divinae. Per naturam vero divinam intelligimus id, quod in Deo concipitur utpote radicale principium actionum specifice divinarum, scilicet intellectionis qua Deus seipsum intuitive videt et volitionis qua Deus seipsum amore beatifico diligit. Quae fontalis radix operationum vitalium propriam habet vitalitatem; ergo etiam gratia propriam habere debet vitalitatem utpote formalem participationem vitalitatis naturae divinae. Et sub hoc respectu vocare licet gratiam consortium vitae divinae.

b) Juxta sententiam certam communemque Theologorum virtutes infusae e gratia habituali profluunt et radicantur in ipsa sicut potentiae naturales ex anima fluunt et in eius essentia radicantur. Nunc vero virtutes infusae propriam habent et supernaturalem vitalitatem; ergo a fortiori gratia propria gaudet vitalitate supernaturali, quae radix

[1] Commentaria scholast. in I p. tract. III, q. VI, § XII, n. 878 (Osnabrugi 1680). Idem docent: *Petrus de Ledesma* O. P., Tract. de divina perfectione, q. 8 a. 8 (Salmanticae 1596, p. 365); *Didacus Alvarez* O. P., De auxiliis div. gratiae, lib. VII, disp. 64 (Coloniae Agrippinae 1622, p. 549).

[2] Natur und Gnade, ed. *M. Grabmann*, München 1922, 143. Cfr. *M. Grabmann*, Die Idee des Lebens, 65 sq.

est vitalitatis supernaturalis virtutum. Minor huius ratiocinii, a qua pendet tota vis argumenti, triplici probatur ratione [1]:

Prima sic proponitur: Virtutes infusae, fides nempe et caritas, sunt perfectiones essentialiter ordinatae ad cognoscendum et diligendum Deum sub intima ratione deitatis; ergo virtutes istae sunt formales participationes earum perfectionum, quae in Deo sunt principia similium actionum, intellectus scilicet et voluntatis divinae. Sed perfectiones hae sunt principia vitalia operationum divinarum, seu potius, sunt ipsae vitales Dei operationes subsistentes et realiter identificatae cum natura divina, earumque vitalitas est propria ac specialis ordinis divini vitalitas. Ergo debet vitalitas haec participari formaliter a virtutibus infusis atque in ipsis formaliter, etsi analogice, inveniri. Sicuti proinde τὸ esse formaliter in Deo invenitur et in creaturis, etsi in Deo alio modo verificetur ratio entis ac in creaturis, attendendo scilicet ad analogiam proportionalitatis propriae, ita etiam τὸ esse supernaturaliter vitale, seu vitalitas supernaturalis, formaliter in Deo invenitur et in virtutibus infusis, ita tamen ut alio modo sit in Deo, scilicet per essentiam, et alio modo in virtutibus infusis, scilicet per participationem, secundum analogiam proportionalitatis propriae.

Alterum argumentum ad probandam minorem illam praedicti syllogismi desumi potest ex parte ipsarum potentiarum, quae virtutibus supernaturalibus perficiuntur. Potentiae enim, ut actiones valeant supernaturales elicere, complemento indigent ipsas perficiente et elevante, cum naturaliter improportionatae sint actui supernaturali. Sunt vero improportionatae non solum in ratione potentiae, seu principii proximi, sed etiam in determinata ratione talis potentiae, scilicet potentiae vitalis. Perfici proinde et elevari debent, non solum quatenus sunt potentiae seu principia proxima actionum, sed etiam quatenus sunt potentiae tales, scilicet potentiae essentialiter vitales. Sed ad hoc requiritur, ut forma perficiens et elevans sit non modo entitative supernaturalis tribuens potentiae proportionem cum actu et obiecto, et constituens eam in ratione potentiae, sed ut habeat propriam vitalitatem supernaturalem, qua potentiam perficere et elevare possit in ratione vitalis potentiae.

Confirmatur denique supradicta minor (virtutes infusae propriam habent vitalitatem supernaturalem) ex absurdo, quod secus sequeretur. Si enim vitalitas actus virtutis infusae nullo modo penderet ab ipsa

[1] Sequimur ex parte *Hyacinthum Choquetum* O. P., De origine gratiae sanctificantis, lib. I, disp. 12, cap. 2 (Duaci 1628, p. 155 sqq.).

virtute, sed penderet adaequate a virtute naturali potentiae, supernaturalitas vero actus virtutis infusae penderet adaequate a habitu supernaturali, tunc potentia naturalis et habitus supernaturalis ita concurrerent ad actum producendum, ut unumquodque eorum aliquid in eo efficeret, quod ab altero fieri non posset. Ergo actus virtutis infusae haberet duas causas partiales. Ex quo sequeretur actum illum esse essentialiter compositum ex duplici entitate diversi ordinis, scilicet ex vitalitate naturali et ex ratione specifica supernaturali ; quod esse non potest, tum quia involvit contradictionem philosophicam, tum etiam quia pugnat cum veritate theologica de entitativa supernaturalitate actuum virtutum infusarum. Involvit quidem contradictionem rationis, quia « omnia, quae sunt de quidditate alicuius, debent esse eiusdem ordinis et pertinere ad idem genus ». [1] Pugnare vero allatam positionem cum veritate theologica de entitativa supernaturalitate actuum virtutum infusarum ex sequenti patet consideratione. Quodsi potentiae vitales propria tantum et naturali virtute concurrerent ad vitalitatem actuum virtutum, ad supernaturalitatem vero virtute habituum infusorum, tunc actus illi virtutum non essent entitative supernaturales, sed essent actiones mixtae ex aliquo naturali et aliquo supernaturali. Imo sequeretur praedictos actus solum esse supernaturales secundum aliquem modum, quia essent tales non ex dependentia a proprio eorum principio productivo, quod est potentia, sed ex tendentia in obiectum supernaturale quam haberent ex formis supernaturalibus. [2] Restat ergo, ut vitalis potentia perficiatur et elevetur per habitum supernaturalem, qui propriam habeat vitalitatem supernaturalem, ita ut elevare valeat potentiam etiam ut vitalis est, fiatque unum perfectum principium proximum simplicis actus vitalis et entitative supernaturalis.

Ratio contra propositam sententiam praeprimis militans, quam Navarrete expresse urget [3], desumitur ex eo, quod gratia, a qua pendet vitalitas supernaturalis virtutum infusarum, accidens est, et non substantia. Sed vitalitas debet radicari in forma aliqua substantiali, nam substantia tantum proprie est et proprie vivit, quia vivere est esse ; esse vero proprie convenit substantiae. — Ut omnis vitalitas accidentis sumatur a forma substantiali, utpote a principio primo et radicali, in ordine naturali necesse esse concedimus. In ordine enim naturali

[1] *Didacus Alvarez*, De auxiliis, l. c., p. 551.
[2] Cfr. *Choquetus*, De origine gratiae, p. 157.
[3] L. c., p. 232.

accidentia pendent a natura substantiali ut a causa materiali simul et efficaci, ideoque ultimum fundamentum accidentium et vitalitatis eorum habere debet rationem substantiae, quia substantiae sunt, quae proprie sunt et agunt. Quapropter accidens non potest in ordine naturali primo habere vitam et esse radicale principium operationum vitalium, cum necessario supponat substantiam, a qua eius fluat entitas, vitalitas et virtus operandi. Diverso vero modo res se habet in ordine supernaturali. Nam fundamentum et radix habituum et virium supernaturalium nec est nec esse potest substantia creata : nec creata substantia entitative et intrinsece supernaturalis, quia conceptus talis substantiae contradictionem involvit, nec ipsa natura creatae substantiae, uti per se patet. Radix et fundamentum habituum supernaturalium est potius qualitas creatae naturae inhaerens rationemque habet participationis substantiae superioris ordinis, scilicet substantiae divinae. Et in diversitate hac est ratio, propter quam ipsa radix vitae supernaturalis, quae est in nobis, potest esse accidens. Ex eodem capite habetur, quomodo unus habitus operativus supernaturalis et vitalis (v. gr. fides) esse potest absque alio, imo absque ipsa supernaturali radice vitali. Nam supernaturale principium vitale non est indivisibilis, substantialis natura, sed participata qualitas, quae plus minusve potest participari.

Stat ergo conclusio : gratia habitualis est vitalis forma propriam habens et supernaturalem vitalitatem. Ipsa est proprie supernaturale principium vitale, quo anima primo se movet ad finem supernaturalem et a quo fluit vitalitas propria virtutum infusarum. [1]

[1] Cfr. *Grabmann*, Die Idee des Lebens, p. 65 sq.

Das Wiederaufleben der Verdienste.

Von Universitätsprofessor Dr. Johann UDE, Graz.

Bekanntlich werden die menschlichen Handlungen mit Rücksicht auf die ewige Seligkeit in vier Klassen eingeteilt. Die übernatürlich guten Werke werden als *lebende* (viva) bezeichnet, die sündhaften Werke als *totbringende* (mortifera), die im Stande der Sünde verrichteten guten Werke als *tote* (mortua), die ursprünglich im Stande der Gnade verrichteten, also heilskräftigen Werke, die aber wegen einer nachfolgenden Sünde den Menschen nicht mehr zur Erreichung der Seligkeit führen können, als *abgestorbene* (mortificata).

Bezüglich dieser abgestorbenen einst verdienstlichen Werke wollen wir nun untersuchen, ob im Falle, daß die Sünde durch die Buße weggenommen wird, das Verdienst dieser Werke wieder auflebt, und wenn ja, in welchem Ausmaß das Verdienst, d. h. der Lohn für die guten Werke wieder auflebt.

Über die Tatsache des Auflebens der Verdienste sind alle Theologen einstimmig, weichen aber in der Art der Erklärung, in welchem Ausmaß und wie die Verdienste aufleben, sehr voneinander ab. Es fragt sich nämlich, ob die Verdienste im ganzen Ausmaß, wie es den ursprünglich gesetzten guten Werken nach göttlicher Anordnung zukam, auch dann aufleben, wenn der Akt der Reue und die dadurch erlangte heiligmachende Gnade als Disposition nicht so groß sein sollte als die Disposition groß war auf Grund der vor der Sünde gesetzten guten Werke, oder ob das Aufleben im Ausmaß sich nach der bei der Bekehrung vorhandenen Disposition richte. Nehmen wir an: Es verdient sich jemand auf Grund guter Werke die Glorie als Lohn im Ausmaß L. Wir wissen, daß die Größe der Glorie proportioniert ist der Größe und Intensität der heiligmachenden Gnade und der Liebe. Gnade und Liebe sind als Disposition D der Größe der Glorie L gerade proportioniert. Wenn nun jemand eine schwere Sünde begeht, so ist D ganz und gar verloren, der Mensch daher unfähig L zu empfangen. Aber L remanet in acceptatione divina, wie der hl. Thomas sagt. Nehmen wir nun an, der Sünder tut wieder Buße, steht aber nur mit geringer Gnade und entsprechend geringer Liebe von der Sünde auf.

Im Vergleich zur Disposition D zur Zeit vor dem Sündenfall besitzt der wieder Gerechtfertigte nur eine Disposition im Ausmaß von d. Es fragt sich nun : Wenn der Mensch in diesem Zustande stürbe, würde ihm die Glorie im Ausmaß L zuteil ? Mit andern Worten : *Leben die infolge der Sünde unauszahlbaren Verdienste nach wieder erlangter Rechtfertigung wieder voll auf, so daß auch in Anbetracht der Disposition d der Mensch infolge seiner frühern guten Werke L als Lohn bekommt ?*

Bannez und einige andere, gestützt auf Thomas III q. 89 a. 3 ad 3 sagen, der Sünder bekomme infolge seiner Reue nur so viel Gnade und Glorie als der vorhandenen Reue als Disposition entspreche. Das Wiederaufleben der Verdienste bestehe nur darin, daß die wegen der vorhandenen Reue gegebene Gnade und Glorie auch wegen der frühern Verdienste, also aus einem mehrfachen Titel gegeben werde. Ein solcher Mensch werde größere akzidentelle Freude in der Glorie haben wegen der Erinnerung an die früher verübten, verdienstlichen Werke.

Eine andere Gruppe von Theologen (*Soto, Gonet, Gregor v. Valentia* u. a.) lehren, daß die Verdienste positiv aufleben, nach Maßgabe der augenblicklich vorhandenen Disposition, nicht nach der ursprünglichen Größe der Verdienste, falls die augenblickliche Disposition kleiner ist.

Eine dritte große Gruppe (*Suarez, Lugo, Vasquez* und deren Schüler) lehrt, daß die Verdienste vollinhaltlich sofort aufleben, ganz unabhängig von der Disposition, die durch jenen Akt gegeben wird, durch den die Verdienste aufleben.

Wir stellen nun folgende These auf : *Die abgestorbenen Werke leben bei wieder erlangter Rechtfertigung voll und ganz wieder auf, indem sie die ihnen bereits früher vor der Sünde durch göttliche Annahme zukommende Kraft, den Menschen zum ewigen Leben zu führen, wiedererlangen. Also ist vorausgesetzt, daß auch die dem frühern Verdienst proportionierte Disposition vorhanden sein muß, weil nur so das volle Wiederaufleben der Verdienste begreiflich erscheint.*

Unsere These ist im Hinblick auf den ersten Teil zum mindesten theologisch sicher und es wäre vermessen, sie zu leugnen.

Sie ist konform der Lehre der Heiligen Schrift, der Tradition und entspricht dem Conc. Trident. sess. VI. cap. 16, can. 32. (Denz.-Bannw. 809, 842.)

Der zweite Teil der These ist eine probable Sentenz, die sich folgerichtig aus dem ersten Teil der These, überhaupt aus der gesamten thomistischen Auffassung des Verdienstes zu ergeben scheint. Ohne die vorhandene proportionierte Disposition scheint ein Wiederaufleben

der Verdienste im vollen Umfang nach der Lehre des hl. Thomas vollends ausgeschlossen. (III q. 89 a. 5 ad 3.)

Zur Erhärtung unserer in der These ausgesprochenen Ansicht sei folgendes bemerkt : *Ezech. 33, 12, 16* heißt es : « Die Gottlosigkeit wird dem Gottlosen nicht schaden an dem Tage, da er sich bekehrt von seiner Gottlosigkeit. Alle seine Sünden, die er begangen, werden ihm nicht zugerechnet werden ; denn er hat Recht und Gerechtigkeit getan ; er wird leben, ja leben. » — Wie sehr aber würde die Gottlosigkeit dem wieder Gerechtfertigten schaden, wenn Gott seine früher vor der Sünde erlangten Verdienste ihm nicht mehr zurechnete ! Das Hindernis, das durch die Sünde gesetzt wurde, ist weggenommen. Der Mensch ist wieder so von Gott aufgenommen, als wenn er nicht gesündigt hätte.

Christus sagt ferner ganz allgemein Matth. 10, 42 : « Wer einem von diesen Geringsten nur einen Becher kalten Wassers zu trinken reicht im Namen eines Jüngers, wahrlich, sage ich euch, er wird seinen Lohn nicht verlieren. » — Wenn nun einem solchen, der ein gutes Werk getan, in Sünde fällt, sich aber wieder bekehrt, seine Verdienste nicht mehr angerechnet würden, also nicht mehr auflebten, so würde er ja seinen Lohn verlieren, und des Herrn Wort würde nicht in Erfüllung gehen. « Nicht Aufleben des Verdienstes » und « den Lohn verlieren » wären in diesem Falle eins. Denn der Herr spricht sein Wort zu allen Menschen, unter denen ja viele sind, die gelegentlich einmal, nach dem sie gemäß dem Worte des Herrn Gutes getan, in Sünde fallen, sich aber wieder bekehren.

Ferner heißt es Apoc. 14, 13 : « Selig sind die Toten, die im Herrn sterben. Von nun an, spricht der Geist, sollen sie ruhen von ihren Mühen, denn ihre Werke folgen ihnen nach. » — Ganz allgemein spricht der Heilige Geist. Unter diesen Toten, die im Herrn sterben, sind wohl viele, die dort oder da, nachdem sie bereits Verdienste gesammelt haben, in Sünde gefallen sind, aber durch Gottes Barmherzigkeit wieder gerechtfertigt worden sind. Auch diese sind selig, denn *ihre Werke* folgen ihnen nach, ohne Beschränkung. Auch die vor dem Sündenfall gesetzten guten verdienstlichen Werke sind « ihre Werke ». Sie werden wieder angerechnet, leben also auf.

Das Tridentinum (a. a. O.) verlangt, damit die guten Werke das ewige Leben verdienen, folgende Bedingungen : 1. « lex divina pro statu huius vitae », welchem Gesetz zufolge Gott in seiner Güte will, « ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona ». 2. Opera, quae in

Deo sunt facta, d. h. die in der Gnade und mit der Gnade gesetzten guten Werke. 3. Daß der Mensch in der Gnade sterbe: «si tamen in gratia decesserint». Von diesen drei Bedingungen sagt das Konzil, daß, wenn sie erfüllt sind, der Mensch unbedingt das ewige Leben als Lohn erlange. «Nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus .... vitam aeternam suo etiam tempore .... consequendam vere promeruisse censeantur.» Das Tridentinum scheint vorauszusetzen, daß manche Menschen nach einem verdienstlichen Leben in Sünden fallen, dann sich aber wieder bekehren. Da nun auch für den Fall, daß der Sünder vom Weg seiner Ungerechtigkeit zurückkehrt, bezüglich seiner vor der Sünde verrichteten verdienstlichen, durch die Sünde zwar abgestorbenen Werke infolge seiner Bekehrung die drei vom Tridentinum geforderten Bedingungen zutreffen, so steht das Wiederaufleben der Verdienste nach der Lehre des Konzils wohl außer Zweifel.

Auf Grundlage der vorangeganenen Erörterungen können wir also sagen: Das Wiederaufleben der Verdienste besagt, daß die früher erworbenen, durch die nachfolgende Sünde aber abgetöteten Verdienste nach wieder erlangter Rechtfertigung wieder die Kraft erlangen, den betreffenden Menschen zum ewigen Leben zu führen. Nun aber haben die bereits verrichteten guten Werke die Kraft zum ewigen Leben infolge der göttlichen Annahme (ex divina acceptione), durch die sie als Verdienste angenommen worden sind. Was aber einmal von Gott als Verdienst angenommen wurde, bleibt in sich betrachtet in der göttlichen Annahme als Verdienst bestehen. Daß jedoch die abgetöteten Verdienste bei dem in die Sünde gefallenen Menschen ihre Kraft, zum ewigen Leben zu führen, nicht ausüben, hat seine Ursache in dem äußern Umstand, daß der Sünder durch die Sünde einerseits die gesamte Disposition, auf Grund deren er fähig ist, das ewige Leben in einer dieser Disposition proportionierten Weise aufzunehmen, verliert, und andererseits auch noch ein Hindernis setzt, infolge dessen ihm das nach Maßgabe der bereits gesetzten guten Werke als Lohn zukommende ewige Leben nicht verliehen werden kann. Infolge der durch die Buße wieder erlangten Rechtfertigung aber wird zunächst das äußere Hindernis entfernt, so daß die Verdienste ihre ihnen nach göttlicher Annahme in sich zukommenden, und in der göttlichen Annahme fortdauernden Kraft, zum ewigen Leben zu führen, wieder ausüben können. Da aber nach der Lehre der Heiligen Schrift und des tridentinischen Konzils die Verdienste ganz aufleben, so ist

erforderlich, daß auch die diesem frühern Verdienst entsprechend proportionierte Disposition vorhanden sei, damit dem wieder Gerechtfertigten die ewige Glorie von Gott in dem Ausmaße zugerechnet werde, wie sie den frühern guten verdienstlichen Werken entsprach. Also leben die abgestorbenen Verdienste durch die wieder erlangte Rechtfertigung voll und ganz wieder auf, indem Gott dem wieder Gerechtfertigten in Hinblick auf seine früher verrichteten guten Werke jene Disposition schenkt, die der früher vor der Sünde verdienten Disposition gleichkommt.

Der hl. Thomas bemerkt III q. 89 a. 5 ad 1 : « Opera in caritate facta non abolentur a Deo, *in cuius acceptatione remanent,* sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis, et ideo remoto impedimento, quod est ex parte hominis operantis, Deus implet ex parte sua illud, quod opera merebantur. »

Der zweite Teil der These ist, wie bereits bemerkt, eine probable Sentenz. Sie ergibt sich konsequent aus der ersten These dieses Abschnittes.

Alle von uns für den ersten Teil der These vorgebrachten Beweise aus der Heiligen Schrift, aus dem Tridentinum und aus der Vernunft sprechen dafür, daß der wieder gerechtfertigte Sünder wieder das Anrecht auf den *vollen* Lohn hat, wie er eben den von ihm früher gesetzten verdienstlichen Werken entsprach. Da aber das Anrecht auf den Lohn, auf die ewige Seligkeit nämlich, entschieden der augenblicklichen Disposition entspricht, so sind wir genötigt anzunehmen, daß auch die Disposition, falls der Lohn zugewiesen werden soll, als entsprechende Aufnahmsfähigkeit vorhanden sein muß. Mit dem Aufleben der Verdienste muß also Hand in Hand gehen eine entsprechende Disposition im Menschen, die Gott zugleich im Menschen hervorbringt. Folgende Erörterung soll unsere Ansicht begründen :

Die verdienstlichen Werke gehen als Akte vorüber. Das Verdienst derselben in Hinsicht auf das ewige Endziel bleibt, wie der hl. Thomas III q. 89 a. 5 in corp. sagt, secundum quod remanent in acceptatione divina. Gott bucht also die guten Werke. Das Verdienst, die Glorie, entspricht ihnen als gerechter Lohn, auf den der Mensch Anspruch hat, den er selbstverständlich aber nur dann empfängt, falls er in der Lage ist, den Lohn zu empfangen. Die Ursache liegt aber nicht darin, weil etwa die vorher im Stand der Rechtfertigung getanen Werke infolge der Sünde aufgehört hätten, verdienstlich zu sein — das Verdienst ist den Werken in sich betrachtet sicher — allein durch die

Sünde ist zunächst die frühere, dem Lohn proportionierte Disposition vollständig vernichtet worden. Es wurde ferner durch die positive Abkehr vom Endziel ein weiteres Hindernis gesetzt, so daß der bei Gott für das verdienstliche Werk gebuchte Lohn dem Sünder nicht zugemittelt werden kann. Die Verleihung des Verdienstes, die nur dem Kinde Gottes als solchem zukommt, setzt ja die Übernatur als bleibendes Prinzip, als Grunddisposition im Menschen voraus. Das Verdienst, das Anrecht auf das ewige Leben also, kommt zwar den verdienstlichen Werken als solchen zu ; es ist die Krone und Vollendung des Lebens der Übernatur und entspricht der Intensität dieser Übernatur, verlangt also immer eine äquivalente Disposition, eine proportionierte Aufnahmsfähigkeit ; aber das Verdienst kann wegen der beiden obgenannten Hindernisse nicht actu zur Geltung kommen, solange diese zwei Hindernisse nicht entfernt sind. Wenn nun der Sünder Buße tut, so räumt er beide Hindernisse, so viel es an ihm liegt, wieder weg ; er ist wieder Kind Gottes und hat wieder Anrecht auf das ewige Leben, das allen Arbeitern im Weinberge, zu welcher Stunde sie immer eintreten, als der vom gerechten Besitzer des Weinberges ausbezahlte Denar übermittelt wird. Essentiell verdient jeder denselben Lohn, nämlich die ewige Anschauung Gottes. Deus in se visus ist der für alle gleiche Lohn. Aber Deus visus totus *sed non totaliter* bedingt einen Unterschied in Hinsicht auf das non totaliter. Das non totaliter ist in den verschiedenen Seligen verschieden, je nach dem größeren oder geringeren Verdienst, oder, was dasselbe ist, je nach dem größeren oder geringeren Grad der Gnade, indem ja das Verdienst den Grad der Gnade, d. h. das Wachsen der Gnade und der Tugenden bedingt, durch welche der Mensch disponiert ist, so daß er seinen Lohn seiner Disposition proportioniert empfängt. Wer mehr Verdienste aufzuweisen hat, genießt eine höhere, intensivere Seligkeit entsprechend seiner durch die größere Gnade gegebenen größeren Empfänglichkeit. Nun aber ist kein Hindernis, daß die Verdienste des Sünders, nachdem er Buße getan hat, wieder, secundum quod remanent in acceptatione divina, dem gerechtfertigten Sünder voll und ganz gutgeschrieben werden und für ihn ex acceptione divina ihre durch die Sünde unterbundene Kraft, ihn zum ewigen Leben zu führen, wieder voll und ganz äußeren, vorausgesetzt, daß er entsprechend disponiert ist zur Aufnahme des Lohnes.

Mit dem Gesagten stimmt ganz überein, was der hl. Thomas III q. 89 a. 5 ad 1 sagt, wo es heißt : « Opera peccati per poenitentiam

abolentur secundum se, ita scilicet, quod ex eis ulterius, Deo indulgente, nec macula nec reatus inducatur. Sed opera in caritate facta non abolentur a Deo, in cuius acceptatione remanent ; sed impedimentum accipiunt ex parte hominis operantis, et ideo remoto impedimento, quod est ex parte hominis operantis, Deus implet ex parte sua illud, quod opera merebantur. »

Allein es muß nochmals betont werden : Es muß unbedingt vorausgesetzt werden, daß der gerechtfertigte Sünder *entsprechend disponiert* sei, denn die Intensität der Partizipation einer Form hängt unbedingt von der Disposition ab. Soll also das Verdienst voll und ganz aufleben, so muß auch bei diesem Verdienst proportionierte Disposition mitgegeben werden. Deus implet ex parte sua illud, *quod opera merebantur.* Diese opera verdienten aber auch eine entsprechende Vermehrung der Gnade und damit eine entsprechende Intensität des Gnadenhabitus. Gott muß also, falls er die wieder auflebenden Werke voll und ganz aufnehmen, also dem wieder Gerechtfertigten den entsprechenden Lohn geben will, den Menschen für diesen Lohn aufnahmsfähig machen, ihm also die entsprechende Intensität des Gnadenhabitus verleihen. Ob das möglich ist, beziehungsweise de facto der Fall ist, soll nun erörtert werden.

Gesetzt den Fall : Der Sünder hat vor seinem Sündenfall schon einen hohen Grad der Glorie verdient, indem er durch verdienstliche Werke sich eine große Vermehrung der Gnade und der Tugenden verdient hat. Nach dem Sündenfall aber, so nehmen wir an, steht der Sünder mit geringer Gnade und entsprechend wenig intensivem Grad der caritas von der Sünde auf. Es fragt sich nun, ob die früher erworbenen großen Verdienste, die einer großen, früher einmal gehabten Intensität der Liebe und Gnade entsprechen, dem wieder Gerechtfertigten voll und ganz angerechnet werden, oder ob ihm nur so viel angerechnet wird, als seiner gegenwärtigen geringen Intensität der Gnade entspricht. Der Grad der verdienten Glorie entspricht einmal dem Grad der Gnade und Liebe, durch die der Mensch disponiert erscheint. Ist der Mensch — so müssen wir danach fragen — mit geringer Gnadenintensität und geringer Intensität der Liebe entsprechend disponiert, um, wenn er z. B. jetzt stirbt, jenen großen Grad der Glorie als Lohn zu empfangen, der allen seinen vorausgegangenen Verdiensten entspricht ? Die Antwort lautet : Nein ! Soll er aber die bereits verdiente Glorie empfangen, so muß er entsprechend disponiert sein. Wir müssen demnach, falls wir an dem vollen und

ganzen Aufleben der Verdienste, wie es der Lehre des Tridentinums und der Heiligen Schrift zu entsprechen scheint, festhalten wollen, auch annehmen, daß das Prinzip der Übernatur im Menschen, die Gnade nämlich, in einer all den vorausgegangenen Verdiensten entsprechenden Weise von Gott im Sünder wiederhergestellt werde. Wer das nicht annimmt, der kann nach meiner Ansicht ein Wiederaufleben der abgestorbenen Verdienste im vollen Sinn nicht zugeben, sondern muß der Lehre jener Theologen zustimmen, die ein teilweises Aufleben der Verdienste der größern oder geringern Disposition entsprechend lehren. Daß aber der Sünder auch die der Intensität der frühern Verdienste entsprechende Intensität der Gnade bei der Wiederrechtfertigung erlange, scheint mir nicht unmöglich :

Die wieder erlangte Rechtfertigung ist nämlich reines, unverdientes Gnadengeschenk. Auch die entsprechenden erforderlichen, freien Willensakte als Dispositionen sind nur insofern unfehlbar mit der Wiedererlangung der Rechtfertigung verbunden, als sie mit der göttlichen Gnadenbewegung gesetzt werden. Es hängt demnach ganz *vom freien Willen Gottes* ab, *in welchem Ausmaß* er die den Menschen in Hinsicht auf das ewige Endziel disponierende Rechtfertigungsgnade dem Menschen zukommen lassen will. Wenn nun Gott von seiner Seite die vom Menschen bereits erworbenen Verdienste, secundum quod remanent in acceptatione divina, berücksichtigen will, und ein Aufleben derselben beabsichtigt, d. h. dem wieder Gerechtfertigten die ewige Glorie in dem Ausmaße wieder zuerkennen will, wie es dem Menschen auf Grund seiner frühern verdienstlichen Werke zukam, so kann Gott ja ohne weiteres dem Menschen in Hinsicht auf die früher gesetzten guten Werke die entsprechenden Dispositionen geben, die den bereits früher erworbenen Verdiensten entsprechen.

Freilich könnte man nun einwenden : Muß denn der Mensch nach der Sünde in jener Disposition aufstehen, die den frühern Verdiensten entspricht ? Ist es nicht vielmehr der Fall, daß der Mensch bei der Wiederrechtfertigung sich manchmal in geringerer Gnade und Liebe, also in kleinerer Disposition erhebt, als er sie vor der Sünde besessen hat ?

Darauf wäre zu erwidern : Gott würde sicher nicht ungerecht handeln, falls er die frühern Verdienste nicht mehr berücksichtigte, weil der Mensch ja nur *aus eigener Schuld* durch die Sünde von dem nach unserer Voraussetzung bereits hohen, durch Verdienste erworbenen Zustand der vermehrten Gnade herabgestürzt ist, und *Gott überhaupt*

nicht verpflichtet ist, den Sünder wieder zu rechtfertigen. Hätte der Mensch stets mit der Gnade mitgewirkt, so wäre ihm der seinen bereits erworbenen Verdiensten entsprechende Lohn nicht vorenthalten worden. Die Wiederrechtfertigung ist nur reine Gnade. Deshalb muß dem Sünder bei der wieder gegebenen Rechtfertigungsgnade diese nicht in einem solchen Ausmaße gegeben werden, wie es den bereits früher erworbenen Verdiensten des Sünders entspricht. Der Natur der Sache nach, insoweit der wieder gerechtfertigte Mensch in Betracht kommt, können die Verdienste also voll und ganz nur dann aufleben, wenn die entsprechende Disposition vorhanden ist. Daß aber diese vorhanden ist, kann nur infolge einer *positiven Willensanordnung des barmherzigen Gottes* geschehen. Diese anzunehmen sind wir genötigt, falls wir das volle Wiederaufleben der Verdienste verteidigen wollen. Wenn Gott in seiner Barmherzigkeit dem Sünder bei wieder erlangter Rechtfertigung die früher vor der Sünde erworbenen Verdienste anrechnen will, so gibt Gott auch die entsprechend hohe Disposition, d. h. ein solches Ausmaß von heiligmachender Gnade, wie es den frühern Verdiensten entspricht, so daß dem gerechtfertigten Sünder wieder die Glorie in dem Ausmaß zuteil wird, wie es allen seinen bereits erworbenen Verdiensten entspricht. Denn nur durch die diesen Verdiensten entsprechende Disposition ist der wieder Gerechtfertigte *aufnahmsfähig* für die diesen Verdiensten entsprechende Glorie. Nur die entsprechende Disposition vorausgesetzt, können die Verdienste ihre volle Kraft, zum ewigen Leben zu führen, entfalten. Und sie üben ihre volle Kraft, den Menschen zur Glorie zu führen, nur dann aus, wenn sie Gott, secundum quod remanent in acceptatione divina, wieder anrechnen will. Daher erscheint das Wiederanrechnen, das Wiederaufleben der Verdienste als Akt großer Barmherzigkeit und Liebe. Oder ist es nicht die größte Barmherzigkeit, wenn Gott den Menschen, trotzdem er in Sünde gefallen ist, wieder rechtfertigt, ihn wieder zu seinem Kind aufnimmt und ihm mit Rücksicht auf die früher getanen guten Werke wieder jenes Ausmaß der Glorie als Lohn zuerkennt, ihm also auch auf das hin wieder den entsprechenden Grad der Disposition schenkt, damit er ihm das früher verdiente Ausmaß der Glorie zukommen lassen kann ? Wie muß der wieder Gerechtfertigte in Hinblick auf die wieder auflebenden Verdienste mit Jeremias Thren. 3, 22. 32, ausrufen : « Barmherzigkeit des Herrn ist's, daß wir nicht vernichtet sind .... denn wenn er auch verworfen hat, erbarmt er sich doch nach der Menge seiner Erbarmungen. »

Wir müssen demnach annehmen, daß Gott jedesmal, um die Verdienste voll und ganz aufleben zu lassen, den wieder gerechtfertigten Sünder auch entsprechend disponiert, so daß der Sünder bei der Wiederrechtfertigung die Gnade in dem Ausmaß bekomme, wie sie seinen frühern Verdiensten entspricht.

Daß aber die Verdienste in vollem Umfang wieder aufleben, kann schließlich doch *nur positiv*, also aus der Offenbarung, nachgewiesen werden. Ist mit den oben angeführten Schrifttexten das volle Aufleben der Verdienste gemeint, so kann unserem Erachten nach auch kein Zweifel mehr sein, daß Gott infolge positiven Willensentschlusses, also infolge eines von ihm gegebenen *Rechtfertgungsgesetzes* bei vollem Wiederaufleben auch wieder die entsprechend intensive Disposition gibt.

Sollte aber die augenblickliche Disposition bei wiedererlangter Rechtfertigung hinter der vor der Sünde bereits erlangten Disposition zurückbleiben, so könnten nach unserer Auffassung die Verdienste nicht voll wieder aufleben, sondern nur teilweise, so daß der Mensch, falls er in dieser Disposition stürbe, die Glorie nicht in dem Ausmaß bekäme, als es seinen vor der Sünde getanen verdienstlichen Werken entspräche, sondern nur in einem der augenblicklichen Disposition entsprechenden Ausmaß. Wenn wir aber am vollen Wiederaufleben der Verdienste festhalten — dazu sind wir nach der Lehre der Heiligen Schrift und des Tridentinums berechtigt — so müssen wir für den in Rede stehenden Fall annehmen, daß, wenn für den wieder gerechtfertigten Menschen auch augenblicklich die Verdienste nicht voll und ganz wieder aufleben, Gott doch dafür sorgen wird, daß er ihm, *falls ihm Gott die endliche Barmherzigkeit schenkt, wenigstens in der Todesstunde die zum vollen wirksamen Wiederaufleben der Verdienste nötige Disposition geben wird.* Bei Gott ist einmal kein Verdienst des Menschen sine praeordinatione divina, ohne positives Gesetz, nach welchem Gott das Verdienst des Menschen geregelt hat. Also wenn Gott bei sich beschlossen hat, dem wieder Gerechtfertigten den seinen frühern, durch die Sünde abgestorbenen Verdiensten zukommenden Lohn zu geben, d. h. die Werke nach geschehener Bekehrung wieder als wirksam verdienstlich anzuerkennen, so muß Gott in diesen Willensentschluß einen weitern Willensentschluß einbeziehen, nämlich den Willensentschluß, den Menschen *bei der Wiederrechtfertigung entsprechend zu disponieren.* Es besteht also göttlicher Anordnung zufolge eine Art *Äquivalenzgesetz* für das Verhältnis zwischen der Glorie als Lohn und

der Gnade und dem Habitus der Liebe als Disposition und den guten verdienstlichen Werken.

Der Sünder hat, so müssen wir bekennen, überhaupt kein Recht darauf, daß seine Verdienste aufleben, da er sich ja freiwillig der göttlichen Bewegung, die zum Verdienen appliziert, entzogen hat. Ein debitum ex parte recipientis ist nicht vorhanden. Wir können nur von einem debitum ex parte dantis (Dei) sprechen, indem es der göttlichen Barmherzigkeit gewissermaßen ziemt, die Verdienste wieder aufleben zu lassen, falls er durch seine barmherzige Vorausbewegung den Sünder wieder zur Rechtfertigung bringen will. Es ist also eine Art meritum de congruo vorhanden für das Wiederaufleben der abgestorbenen Verdienste, ein meritum, das aber *allein* in der Gnadenbewegung, in der praemotio des barmherzigen Gottes seine Erklärung hat. Es ist also gerecht (de congruo), daß Gott die Verdienste wieder aufleben läßt, so daß dann der Mensch mit seinen bereits gewonnenen Verdiensten wieder ein Anrecht auf die diesen Verdiensten entsprechende Glorie hat.



Die Entwicklung der Stufler-Kontroverse.

Von P. Reginald M. SCHULTES O. P.

(Fortsetzung und Schluß.)

B. Die neueste Erwiderung P. Stuflers.

P. Stufler ist unermüdlich in der Verteidigung seiner These; fast jede Nummer der Zeitschrift für Katholische Theologie bringt eine Erwiderung aus seiner Feder. Auch auf unsere Ausführungen hat St. in zwei langen Artikeln geantwortet: 1925, p. 62-86, 186-218. Neues bringen die Erwiderungen allerdings nicht, höchstens immer gewagtere und verfehltere Interpretationen des hl. Thomas. St. geht immer weiter in der Umdeutung der Haupttermini und Hauptlehren des Aquinaten. Auf diesem Wege ist eine Verständigung ausgeschlossen.

Ich hatte die Ansicht St.s auf vier Sätze reduziert, die sämtlich der Lehre des Aquinaten widersprechen, diesem aber zugleich theologisch unhaltbare Lehren aufbürden. St. hält an seiner Ansicht fest. Sehen wir also zu, wie er auf unsere Gegenargumente antwortet. Zuvor aber eine allgemeine Bemerkung.

Ich hatte geschrieben, daß es sich in unserer Kontroverse nicht mehr bloß darum handle, ob Thomas die praemotio physica lehre oder nicht, sondern darum, ob Thomas den von der ganzen katholischen Theologie als sichere Lehre angenommenen *Konkurs* lehre oder aber ihn im Gegensatze zur übrigen Theologie bestreite (177). [1] In diesem Sinne wurden auch die vier Leitsätze gewählt. St. aber bekämpft in seiner Erwiderung die praemotio physica, *verändert also bezw. übergeht den wahren Fragepunkt*. Da St. an den vier beanstandeten Sätzen festhält, diese aber den concursus divinus ausschließen, besteht also St. auf seiner ersten Behauptung, ohne auch nur einen Versuch zur Ehrenrettung des Aquinaten zu machen. Hauptsächlich aus diesem Grunde soll darum die Erwiderung St.s geprüft werden.

[1] St. will die Konkurslehre nicht als « sichere Lehre der Theologie » anerkennen (64). Sein Beweis ist aber unrichtig, denn die Konkurslehre ist nicht bloß durch die persönliche, wissenschaftliche Autorität einiger Theologen, sondern durch den consensus unanimis theologorum verbürgt und muß *wenigstens* als sententia theologice certa bezeichnet werden.

I. Wie kann Gott den Willen bewegen?

Der erste der vier Sätze St.s lautet: « *Gott kann den Willen nur insofern bewegen, als er ihm die Kraft zum Wollen in der Schöpfung gegeben hat.* » Ich stellte ihm entgegen: « Tatsächlich lehrt Thomas umgekehrt: Gott und nur Gott kann den Willen (als äußeres Prinzip) bewegen, weil Gott der Schöpfer und Erhalter der Willenskraft ist. » St. hält seine Deutung aufrecht.

1. Als ersten Beweis zitiert er C. G. III c. 88. Wir gehen mit Vergnügen auf diesen Text ein, den wir übrigens bereits angeführt hatten. Thomas schreibt: « Violentum opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione quam causat ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat .... Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia. »

Wer diesen Text unbefangen liest, muß notwendig folgende Sätze darin finden: 1. Nur Gott kann (als äußeres Prinzip) den Willen bewegen. 2. Der Grund liegt darin, daß nur jene äußere Ursache den Willen bewegen kann (« illud solum agens potest causare motum voluntatis »), die das Prinzip des Willensaktes, die Willenskraft, verursacht, wie nur jene äußere Ursache eine naturnotwendige Tätigkeit verursachen könne (naturaliter movet), die im Subjekt ein inneres Prinzip dieser Tätigkeit verursache.

Hören wir nun die Gegenbeweise St.s.

a) « Der Aquinate vergleicht die Art, wie der Wille von Gott bewegt wird, mit der Art, wie der motus naturalis vom generans verursacht wird » (67). Daraus folgert St., daß auch Gott den Willen nur dadurch bewegt, daß er ihm die Willenspotenz mit ihrer natürlichen Neigung gibt. Wir stehen hier im Mittelpunkt der Anschauung St.s, aber auch seines Irrtums.

Es ist nämlich total unrichtig, daß Thomas die Art, wie *Gott* den *Willen bewegt*, mit der Art *vergleicht*, wie der generans den motus *naturalis* verursacht. Die Sache verhält sich gerade umgekehrt. Thomas *beweist*: wie das agens extrinsecum nur insofern eine *naturnotwendige* Tätigkeit geben kann als es dem Subjekt ein inneres Prinzip derselben verleiht, so kann auch nur jenes agens den *Willensakt* verursachen, welches das innere Prinzip desselben, die Willenskraft, verursacht, also nur Gott. Thomas lehrt aber keineswegs, daß die naturnotwendige Tätigkeit und der Willens-

akt *in gleicher* oder ähnlicher Weise verursacht werden. Es ist ja auch zu evident, daß die naturnotwendige Tätigkeit in anderer Weise von einem äußern agens verursacht wird als ein freier Willensakt! Der Vergleichungspunkt ist nur dieser: beide Tätigkeiten können nur von einer solchen Ursache gegeben werden, die das innere Prinzip der Tätigkeit geben. Die weitere Folgerung St.s ist auf sein eigenes Konto zu setzen.

b) St. argumentiert nämlich weiter (68): « Hat der Stein vom generans seine Natur mit der Form der Schwere erhalten, so bewegt er sich sofort aus sich und spontan zur Erde, wenn ihn nichts aufhält. Ebenso geht der Wille durch die von Gott erhaltene natürliche Neigung *aus sich und von selbst in Tätigkeit über*, wenn ihm von seiten des Intellektes ein Objekt als gut vorgestellt wird. » Diese Willenslehre ist aber wiederum eigene Lehre St.s. Der hl. Thomas lehrt umgekehrt: « Necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris agentis » (I-II q. 9 a. 4).

c) Doch St. argumentiert noch weiter: « Wenn der Wille einer solchen Bewegung durch einen Impuls überhaupt fähig ist, warum soll er dann nur vom Schöpfer und nicht auch von einem Geschöpfe, zum mindesten von einem Engel, so bewegt werden können? Dafür müßte sich doch bei Thomas, wenn er dieser Meinung wäre, irgendwo ein Grund angegeben finden. Aber weder an unserer Stelle noch sonst irgendwo findet sich auch nur eine Spur eines solchen Beweises » (68). Diese Behauptung St.s ist mir unbegreiflich. Gerade an der von St. angezogenen Stelle, C. G. III c. 88, stellt der hl. Thomas die These auf und beweist sie: « Non est autem aestimandum quod .... substantiae separatae creatae possint directe voluntatem nobis immittere aut electionis nostrae causa esse. » Dafür führt er als letzten Beweis an: « Illud solum agens potest causare motum voluntatis quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis », also nur Gott. Ebenso I-II q. 9 a. 4-6.

2. St. kennt natürlich diese Texte, sucht ihnen aber durch Interpretation die Beweiskraft zu entziehen.

Vorerst wird der Ausdruck « *ex instinctu alicuius exterioris moventis* » (I-II q. 9 a. 4) dahin gedeutet, daß Thomas damit « den natürlichen Instinkt des Willens oder seine ihm angeborne Neigung zum Guten » meine (69). Aber ist denn der Drang des natürlichen Instinktes oder der angebornen Neigung zum Guten eine motio « ab exteriori principio », ist die natürliche Neigung ein « movens exterius »? Wozu frägt denn Thomas noch weiter, ob dieses movens exterius die Himmelskörper oder die Engel oder aber nur Gott allein sei? St. beruft sich zwar auf I-II q. 17 a. 5 ad 3, wo Thomas sagt: « Primus motus voluntatis ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae, ut supra dictum est. » Thomas aber lehrt, daß der primus motus voluntatis kein actus imperatus sei — denn davon handelt der Artikel — sondern ex instinctu naturae hervorgehe, d. h. aus der natürlichen Neigung zur Glückseligkeit (q. 10 a. 1) *oder* aus dem Antrieb einer höhern Ursache, d. h. Gottes (q. 9 a. 4-6). Thomas referiert kurz, wie er es in den Antworten auf Objektionen gewohnt ist, die *beiden* Faktoren, die zum primus motus voluntatis führen.

Jedenfalls berechtigt der Text nicht, den instinctus naturae und den instinctus superioris causae rundweg zu identifizieren. Der Ausdruck « instinctus » ist übrigens ein beim hl. Thomas beliebter Ausdruck für motio. So erklärt Thomas die Gaben des Heiligen Geistes als habituelle Disposition, « ut divinitus moveatur » (I-II q. 68 a. 1), « quod bene sequatur instinctum divinum » (l. c., a. 2), « quod homo bene sequatur instinctum Spiritus Sancti » (l. c., a. 3).

In ähnlicher Weise bezeichnet Thomas die niedere prophetische Erleuchtung mit Augustin als « quendam instinctum occultissimum quem nescientes humanae mentes patiuntur » (II-II q. 171 a. 5). In all diesen Fällen handelt es sich um eine vorübergehende Beeinflussung von seiten Gottes, um einen Impuls von außen. St. ist also nicht berechtigt, kurzerhand den natürlichen Instinkt mit dem instinctus divinus zu identifizieren.

3. Doch St. deutet noch ganz andere Ausdrücke um. Thomas lehrt : « Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura » (De Verit. q. 22 a. 8). St. interpretiert : « Das *operari in voluntate* besagt .... die *Mitteilung des Seins an den Willen* » (73). Als Beweis folgt aus Thomas (l. c., a. 9) : « Ex parte voluntatis *mutare actum voluntatis non potest, nisi* quod operatur intra voluntatem : et hoc est ipsa voluntas et *id quod est causa esse voluntatis*, quod solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult. »

Interpretation und Argument sind gleichwertig. Thomas lehrt wiederum : Nur Gott kann neben dem Willen selbst den Willensakt, die Willensstimmung ändern, weil er allein Ursache des Willens ist ; daß aber das « operari in voluntate » so viel heiße wie, dem Willen sein Sein geben, ist eine handgreifliche Biegung des Textes. Thomas spricht vom « mutare actum voluntatis », vom « transferre inclinationem voluntatis de uno in aliud », als Wirkung Gottes. Heißt aber « mutare » vel « transferre inclinationem voluntatis de uno in aliud » dem Willen sein Sein geben ? [1] Auch der Wille kann sein Wollen ändern : ist er aber etwa Ursache des eigenen Seins ? Wenn es heißt : Deus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate (= nach freier Wahl), heißt das, daß Gott dem Willen sein Sein gibt ?

4. Eines meiner Argumente betonte, daß Thomas an all den von St. selbst und von mir angeführten Stellen « nicht von einem Einfluß vermöge der Schöpfung des Willens, sondern von einer nachfolgenden Beeinflussung des Willens per modum causae efficientis spreche, wodurch bewirkt wird, daß der Wille etwas anderes will als früher ». St. gibt das Argument in dem Sinne wieder, « daß es sich .... um eine nach der Schöpfung von seiten Gottes erfolgende Willensbewegung handle » (70). Damit ist das Argument aber nicht wiedergegeben : es handelt sich nicht nur um eine nach der Schöpfung von seiten Gottes erfolgende Willensbewegung, sondern um eine von seiten Gottes erfolgende *Veränderung* des Willens, per modum causae efficientis, um einen Einfluß, eine Einwirkung, die nicht identisch

[1] Es darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß Thomas so scharfe, ja drastische Ausdrücke gebraucht, die sich kein moderner Thomist zu gestatten wagte.

ist mit der Erschaffung und Erhaltung des Willens. Die weitere Antwort St.s ist darum nicht ad rem.

5. Endlich insistiert St. auf De carit., a. 1, seines Erachtens « das stärkste Argument gegen die praemotio physica » (74). Die Interpretation St.s ist zwar bereits von Zigon glänzend widerlegt worden, der mit vollem Rechte schließen konnte, daß alle « ergo » St.s keine « ergo » seien.[1]

St. insistiert aber von neuem. Vorerst bezeichnet er mein Résumé des Artikels als « drei Voraussetzungen » (74). Die erste und grundlegende « Voraussetzung », die mir zugeschrieben wird, imputiert mir aber eine Interpretation, die der meinigen gerade entgegengesetzt ist. St. imputiert mir die Deutung : « Nach der Ansicht des Petrus Lombardus, die Thomas bekämpft, bewirkt der Heilige Geist *ausschließlich ohne jede Mittätigkeit des Willens* den Akt der Gottesliebe » (74). Ich aber hatte, einfach den lateinischen Text übersetzend, geschrieben : « In diesem Artikel bekämpft der hl. Thomas die Ansicht des P. Lombardus, der gelehrt hatte, daß die Caritas kein eingegossener, übernatürlicher Habitus sei, sondern der Heilige Geist selbst. Dagegen macht Thomas geltend, daß der Akt der Liebe, als Willensakt, aus einem inneren Prinzip hervorgehen müsse. » Der Gegenbeweis St.s ist also zwecklos. Dieser ist aber insofern bemerkenswert, als St. dabei ein sehr interessantes Zugeständnis entschlüpft ist. Er schreibt, daß « Thomas gegen den Magister ausdrücklich annimmt, der Liebesakt werde vom Willen selbst gesetzt, da er dessen Tätigkeit *unter dem bewegenden Einfluß des Heiligen Geistes* mit der Tätigkeit des vom Handwerker bewegten Beiles vergleicht » (75). Thomas nimmt also nach St. ausdrücklich an, daß der Liebesakt « unter dem bewegenden Einfluß des Heiligen Geistes » vom Willen gesetzt wird, ähnlich « sicut securis agit, prout est mota ab artifice ». Das ist doch eine von der Schöpfung und Erhaltung des Willens verschiedene Einwirkung Gottes ! Oder gibt der Handwerker etwa dem Beile sein Sein ?

St.s Argument ist folgendes : « Thomas fordert die Eingießung eines Habitus nicht bloß deswegen, weil es sich um eine bleibende Tugend handelt, sondern vor allem, damit der Akt der Liebe überhaupt möglich, damit er ein actus voluntarius sei » (75 f.). Das ist nur teilweise richtig. Thomas argumentiert aus *zwei* Eigenschaften des Liebesaktes : erstens, daß er ein actus voluntarius sei, zweitens, daß er ein *actus excedens totam facultatem naturae humanae* sei. Aus dem ersten folgert Thomas, daß der Liebesakt aus einem innern Prinzip hervorgehen müsse, aus dem zweiten folgert er weiter, daß dem Willen ein inneres, vervollkommnendes Prinzip hinzugefügt werde : « *actus* igitur *qui excedit totam facultatem naturae humanae*, non potest esse homini *voluntarius* nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat ».

[1] Es sei bemerkt, daß meine frühere Interpretation an die Redaktion des D. Th. abging, bevor der Artikel von Zigon erschienen war ; sie ist also keineswegs diesem « entnommen », wie St. insinuiert (75). Zigon ist zwar kein Thómist und sein Buch über die praemotio ist verfehlt, aber im Nachweis der Fehlschlüsse St.s hat er doch das Richtige getroffen. Daran ändert auch die Antwort St.s nichts

St. berücksichtigt nur den ersten Teil der Argumentation. Aber der zweite ist ebenso wesentlich, weil Thomas zeigen will, daß die *Tugend der Liebe* ein eingegossener Habitus sei. Thomas setzt dabei voraus, daß der Liebesakt nach seiner spezifischen Art ein übernatürlicher sei, daß er *als übernatürlicher* Akt aus dem Willen hervorgehe, ein actus voluntarius sei, daß also im Willen selbst ein übernatürliches Prinzip des Aktes sein müsse, « ut talis actus a principio intrinseco proveniat ». Die Folgerung des hl. Thomas ist also diese : Die bloße motio des Heiligen Geistes genügt nicht, damit der Wille den freien, *übernatürlichen* Liebesakt setzen kann, dazu ist außerdem eine innere, übernatürliche Erhebung des Willens notwendig. [1] Da der Begnadigte außerdem den Liebesakt prompte et delectabiliter erweckt, muß die übernatürliche Erhebung eine habituelle, die Liebe ein eingegossener Habitus sein. Die gleiche Folgerung zieht Thomas in II-II q. 23 a. 2, wo er schreibt : « Oportet *quod si voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad diligendum, etiam ipsa sit efficiens* hunc actum : nullus autem actus perfecte produciter ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis .... ; manifestum est autem quod actus caritatis excedit naturam potentiae voluntatis .... unde maxime necesse est quod *ad actum* caritatis in nobis existat habitualis forma superaddita potentiae naturali ..... »

St.s Folgerung fehlt darum in zweifacher Hinsicht. *Erstens* lehrt der hl. Thomas keineswegs, daß Gott den Willen zu übernatürlichen *Akten nur* durch Eingießung von Habitus bewegen könne ; er fordert dagegen, daß zu einem solchen Akt notwendig eine übernatürliche Erhebung des Willens erforderlich sei. *Zweitens* ist es ein Fehlschluß St.s, wenn er folgert : also kann Gott überhaupt, auch in der natürlichen Ordnung, den Willen *nur* insofern bewegen, als er die Willenskraft, das innere Prinzip des Willensaktes verleiht. Während nämlich bei der Bewegung zum übernatürlichen Liebesakt eine übernatürliche Erhebung notwendig ist, ist bei der Bewegung zu einem natürlichen Willensakt das innere Prinzip desselben bereits gegeben, da der Wille das natürliche und proportionierte Prinzip aller natürlichen Willensakte ist. [2]

Das stärkste « Argument gegen die praemotio physica » ist also ein handgreiflicher Fehlschluß. *Thomas* fordert, daß zur Erweckung des *Liebes*aktes außer der motio des Heiligen Geistes noch eine *übernatürliche Erhebung* des Willens notwendig sei, ja eine habituelle übernatürliche Erhebung, soll der Liebesakt prompte und delectabiliter gesetzt werden ; *Stufler* interpretiert diese Lehre dahin, daß Gott zu übernatürlichen Akten *nur* durch Eingießung von Habitus bewege und in der natürlichen

[1] Auf die Bemerkung des hl. Thomas (l. c. ad 2) : « sic movet (Spiritus S.) ad diligendum quod etiam habitum caritatis inducit », antwortet St. : « Das movere übt der Heilige Geist formell durch den Habitus aus » (76). Ferner bemerkt St., daß nach Thomas der Heilige Geist den Habitus gebe, nicht aber, daß zum Habitus noch eine eigene motio hinzukommen müsse. Thomas spricht aber in den angezogenen Worten das Gegenteil aus.

[2] Nur kurz sei bemerkt, daß nach der Interpretation St.s der hl. Thomas die Mitwirkung der gratia actualis zur Erweckung des Liebesaktes ausschlösse.

Ordnung *nur* durch Verleihung und Erhaltung der Willenskraft. Es ist immer der gleiche Paralogismus ! [1]

6. Stufler hat also keineswegs bewiesen, daß nach Thomas Gott in der natürlichen Ordnung den Willen nur insofern bewegen kann, als er ihm die Kraft zum Wollen in der Schöpfung gegeben hat. Ebenso hat St. in keiner Weise die Gegenargumente entkräftet. Er gehört zu jenen, von denen Thomas schreibt : « *Quidam* vero *non intelligentes* qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has *auctoritates* (Prov. 21, 1 ; Phil. 2, 13) *male exponere*, ut sc. dicerent quod *Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum nobis dat virtutem volendi*, non autem quod faciat nos velle hoc vel illud » (C. G. III c. 88). Mit diesen Worten hat Thomas selbst Verwahr eingelegt gegen die mala expositio seiner Lehre im Sinne Stuflers.

II. Ist jeder vorübergehende Impuls von außen eine motio violenta ?

St. hatte den Satz aufgestellt : « Moveri violenter heißt in Bewegung übergehen durch einen vorübergehenden Impuls. » Ich stellte ihm entgegen, daß Thomas diesen Satz als Objektion behandle und darauf antworte : « Hoc *non sufficit* ad rationem violenti quod principium sit extra ; sed oportet addere quod nullam conferat vim patiens » (I-II q. 9 a. 4 ad 2). Daraus zog ich den Schluß, daß nach Thomas nicht jede motio ab extra ein motus violentus sei.

1. St. will nun zuerst den *Fragepunkt* präzisieren. Nach seiner Definition « ist ein motus violentus nur dann gegeben, wenn ein Gegenstand von einem äußeren Agens durch einen *vorübergehenden* Impuls bewegt wird » (78). In diesem Sinne verteidigt er auch den aufgestellten Satz. Im gleichen Sinne habe aber auch ich den Satz beantwortet. Wenn ich fragte : « Ist jede von außen erfolgende motio eine motio violenta ? », so mußte im ganzen Zusammenhange jeder Leser den Satz im genannten Sinne verstehen. Auch St. nennt ja konstant die praemotio einen vorübergehenden Impuls von außen.

2. Wie verteidigt nun St. sein Prinzip ? Er unterscheidet zwischen actio naturalis und violenta. « Eine *actio naturalis* im eigentlichen Sinne des Wortes ist nur dann gegeben, wenn das tätige Subjekt in seiner Natur ein hinreichendes Prinzip derselben besitzt. Dies ist der Fall bei allen

[1] Unbegründet ist auch die Bemerkung von Lange (l. c., Sp. 351) : « De car. a. 1 bekomme ich den Eindruck, als ob Thomas sich gleichsam versuchsweise allzu kühn vorwagt, um sich nötigenfalls (!) in die rückwärtigen stärkeren Schanzen zurückziehen zu können. » Thomas hat nie das Bedürfnis gefühlt, das Prinzip, daß zu übernatürlichen Akten eine übernatürliche Erhebung des Willens notwendig sei, zurückzuziehen : dazu ist er zu antipelagianisch, ein zu guter Schüler des hl. Augustin und ein zu getreuer Interpret des kirchlichen Dogmas !

natürlichen aktiven Potenzen ; sie bedürfen nämlich, wie Thomas ausdrücklich lehrt [1], keiner weitern motio von außen, um sofort in Tätigkeit überzugehen » (81).

Man würde nun eine parallele Definition der actio violenta erwarten. Statt dessen fährt St. fort : « Muß aber das Subjekt, um in Tätigkeit überzugehen, erst von außen durch eine motio *violenta* in Bewegung gesetzt werden, wie das Beil zum Spalten des Holzes . . . . , (so) ist seine Tätigkeit nicht schlechthin eine actio naturalis, weil es in Ermangelung eines hinreichenden innern Prinzips erst von außen gegen seine Natur zu derselben determiniert werden muß » (82).

3. Nun, das ist klar und gewiß : wenn das Subjekt durch eine *motio violenta* bewegt wird, ist die actio keine actio naturalis, sondern violenta. St. hat nur die Hauptsache zu beweisen versäumt, daß nämlich jeder vorübergehende « Impuls » von außen eine motio violenta sei : er setzt einfach voraus, was er beweisen sollte.

4. Dann aber ist die *Einteilung der Tätigkeit in naturalis und violenta unvollständig* : neben der actio naturalis und violenta gibt es noch eine dritte : der actus liber. « *Voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam.* Quaedam enim fiunt naturaliter et quaedam voluntarie : est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum, qui convenit naturae, quae est determinata ad unum » (I-II q. 10 a. 1 ad 1 ; cf. C. G. III 88, oben p. 465 zitiert.

5. Ebenso ist aber auch der *Begriff* St.s unvollständig bezw. unrichtig. Die *actio naturalis* besagt ein zweifaches : erstens, daß sie aus einem innern Prinzipe hervorgehe, zweitens aber, daß dieses Prinzip, die Potenz « sit *determinata ad unum* » (I-II q. 6 a. 1 ; I-II q. 10 a. 1 ad 1 : das Gleiche besagen die von St. angeführten Texte). St. berücksichtigt immer nur die erste Eigenschaft. Darum ist ihm der Willensakt eine actio naturalis.

Ebenso deutet St. den Begriff der *actio violenta* falsch. Eine actio violenta ist jene, die nicht von einer dem tätigen Subjekt eigenen Kraft gesetzt wird, darum auch nicht nach der Anlage und Tätigkeitsrichtung des Subjektes, sondern nach jener des äußern Agens. St. aber erklärt als actio violenta jede Tätigkeit einer Potenz, die eines Impulses von außen bedarf, um in Tätigkeit überzugehen. Nun kann aber eine Potenz zwar einer Einwirkung von außen bedürfen, um in Tätigkeit überzugehen, ist aber dann das hinreichende Prinzip derselben. So sagt der hl. Thomas vom Voluntarium : « De ratione voluntarii est quod principium eius sit intra : sed *non oportet* quod hoc principium intrinsecum sit primum principium, *non motum ab alio* » (I-II q. 9 a. 4 ad 1) ; ebenso vom Willen : « ipsa (voluntas) est quae vult, ab alio tamen mota » (l. c., ad 2). Nicht *das* macht also eine actio zu einer actio violenta, daß das tätige Subjekt eines

[1] Die angezogenen Stellen besagen aber nur, daß die natürlichen aktiven Kräfte zu ihrer Tätigkeit *naturnotwendig bestimmt* seien und ebenso *keiner Ergänzung von Seite anderer Kräfte bedürfen.* — Anders der Wille, der von Natur aus noch unbestimmt ist zu seinen freien Akten, dazu aber bestimmt wird durch den Verstand, durch eigene Willensakte und durch Gott (I-II q. 9).

Impulses von außen bedarf (z. B. des concursus divinus, der praemotio), sondern allein das, daß das tätige Subjekt die Tätigkeit nicht aus eigener Kraft, nicht « secundum inclinationem propriam » verursacht.

6. Ich hatte diesen Unterschied mit folgenden Worten ausgedrückt, daß die actio eine violenta sei, wenn « das bewegte Subjekt zur Setzung des Aktes, zu dem es bewegt wird, nicht selbst mitwirke, wenn der Wille nicht selbst wolle, den Willensakt nicht selbst setze ». St. beanstandet diese Bestimmung mit der Begründung : « Nach dieser Definition gäbe es überhaupt keine actio violenta » (82).

Dazu ist vorerst zu bemerken, daß ich nur die Worte des hl. Thomas (l. c.) übersetzte : « nam ipsa (voluntas) est quae vult, ab alio tamen mota », und damit begründet habe, daß der motus voluntatis kein motus violentus sei. — Ferner besagt der Ausdruck : « das Subjekt setzt den Akt selbst », daß das tätige Subjekt die Tätigkeit aus eigener Kraft setzt, zumal beim Willen. Aber nicht jede actio eines Subjektes wird durch die eigene Kraft desselben bewirkt, wie besonders beim Instrument. So leistet das Beil beim Holzspalten zwar eine wirkliche Tätigkeit (81), aber diese Tätigkeit ist nicht durch die Kraft des Beiles (allein) bewirkt, sondern hauptsächlich durch die Kraft des das Beil führenden Menschen : hier haben wir also eine actio violenta. [1]

7. Analog wie die actio naturalis und violenta, ist auch die *motio* naturalis und violenta zu unterscheiden. *Movere naturaliter* heißt nicht nur durch Verleihung eines Tätigkeitsprinzipes bewegen, sondern außerdem noch zu einer *naturnotwendigen Tätigkeit* bewegen. So heißt es vom Willen, daß er « naturaliter » bewegt werde, indem er vermöge seiner Natur zu gewissen Objekten bestimmt ist, wie zum bonum in communi « in quod voluntas naturaliter tendit .... et etiam ipse finis ultimus .... et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam » (I-II q. 10 a. 1). Moveri violenter heißt nicht von außen, durch einen Impuls bewegt werden, sondern contra propriam inclinationem, wie wir schon früher ausgeführt haben. Wie es darum nicht angeht, den actus liber als eine actio naturalis zu bezeichnen, so geht es ebensowenig an, den von Gott auf den Willen ausgeübten Einfluß, sei es durch Verleihung der Willenskraft, sei es durch eine vorübergehende Motio, als ein movere naturaliter zu bezeichnen, außer inbezug auf die naturnotwendigen Willensakte. Wenn St. den Einfluß Gottes durchgängig als eine motio naturalis bezeichnet, hebt er damit im Grunde die Willensfreiheit auf. [2]

8. Ist nun speziell die Einwirkung Gottes auf den Willen, und zwar durch eine vorübergehende motio, einen Impuls, wie St. sagt, eine motio violenta ? Der hl. Thomas antwortet mit Nein : « esset autem motus iste

[1] St. behauptet, daß das Holzspalten allein vom Beile immediatione suppositi geschehe (81). Jeder Holzhacker wird ihm aber antworten : *Ich* habe das Holz gespalten.

[2] Das Gleiche ist eigentlich der Fall, wenn St. schreibt : « Ebenso ist der Wille durch seine natürliche Neigung zum Guten, die ein aktives Prinzip ist, bereits in der zweiten Potenz und geht *spontan* (von mir unterstrichen) in das aktuelle Wollen über, wenn ihm durch den Intellekt ein Gut vorgestellt wird » (72).

violentus, si esset contrarius motui voluntatis: quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.» Denn: «ipsa (voluntas) est, quae vult, ab alio tamen mota» (I-II q. 9 a. 4 ad 2). Die Erklärung gibt Thomas in der folgenden q. 10 a. 4: «sic Deus ipsam voluntatem movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur.» Gott kann dies «propter efficaciam divinae voluntatis» (I q. 19 a. 8), vermöge welcher Gott den Willen nicht nur bewegen, sondern auch zu einem freien Akte bewegen kann.

9. Was St. dagegen anführt (p. 83 f.) beweist nur aufs neue sein Mißverständnis der Praemotionslehre. Ich habe es bereits früher als Hauptirrtum St.s bezeichnet, daß nach ihm der *Terminus*, die unmittelbare formelle Wirkung der motio divina, der *Willensakt* selbst sei, während nach thomistischer Lehre die *Aktuation* des Willens den Terminus der motio bildet. St. aber schreibt wieder: «(Die motio) macht, und zwar durch die ihr innewohnende Kraft, daß der Wille aus dem Wollenkönnen zum wirklichen Wollen übergeht.» Wenn aber «die motio divina den Willen aus der Potenz in den Akt überführt und ihn actu volens macht, sehe ich nicht mehr ein, worin der Unterschied zwischen dem von Gott bewegten Willen und den vom Handwerker bewegten Beile besteht». Nun, St. hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er dies nicht einsieht.

Erstens: wenn Gott durch seine motio dem Willen den *Willensakt* selbst einpflanzen würde, wie der Holzhacker dem Beile die Bewegung aufzwingt, dann hätte St. Grund zu seiner Behauptung; wenn aber Gott durch seine motio den Willen *aktuiert*, in dem Sinne, daß der Wille nun sich selbst aktuell entscheidet, und zwar in dem von Gott intendierten Sinne, dann ist Tür und Tor für das Verständnis geöffnet. «*Actu volens*» *macht der Wille sich selbst*, wie es auch nicht anders möglich ist; aber daß der Wille, der früher in Potenz war und noch indeterminiert, daß der Wille sich selbst zum actu volens macht, das verdankt er der von Gott erhaltenen Aktuation.[1] Das Beil geht allerdings nicht aus eigener Neigung in Tätigkeit über, wohl aber der Wille. Jedenfalls wirkt Gott auch anders auf den Willen ein, als der Handwerker auf sein Beil!

10. Das falsche Axiom: «Moveri violenter heißt in Bewegung übergehen durch einen vorübergehenden Impuls» ist nach St. das Todesurteil für die praemotio physica. Aber Thomas denkt anders. *Vor allem* ist Thomas die Einwirkung Gottes auf den Willen kein «rein äußerer Impuls». Während St. sich über die Vorstellung eines rein von außen erfolgenden Anstoßes oder Puffes nicht erhebt, wirkt Gott innerlich im Willen selbst, «interius eam inclinando» (I q. 105 a. 4), «dat ei propriam inclinationem» (l. c., ad 1), «Deus in omnibus intime operatur» (l. c., a. 5), «coniungitur

[1] Damit ist auch das Urteil über folgenden Satz St.s gegeben: «Wäre der *Wille*, ehe er den Akt setzt, noch in einer derartigen Potenz, daß er durch eine praemotio von außen bewegt werden müßte, dann wäre das *velle* ein actus existentis in potentia» (199 f.). St. verwechselt eben immer den durch die motio divina mitgeteilten motus, die actuatio potentiae, mit der Tätigkeit der Potenz, mit dem velle.

animae intellectuali quantum ad sua interiora » (C. G. III c. 88), « operatur intra voluntatem », wie der Wille selbst (De Verit., q. 22 a. 8). *Zweitens* geht nach Thomas der Wille selbst « in Bewegung über », d. h. setzt aus eigener Kraft den *Willensakt,* aber diese Kraft und Macht dazu gibt ihm Gott, durch die motio in der natürlichen Ordnung, durch das auxilium gratiae in der übernatürlichen Ordnung : « mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo » (I-II q. 109 a. 2 ad 1).

Drittens besagt nach Thomas die vorübergehende motio wie der aktuelle Gnadenbeistand Gottes keine Nötigung : « per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem » (C. G. III c. 149). « Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi quod *in nobis nostra opera operatur, sicut* causa prima operatur operationes causarum secundarum et *agens principale* operatur actionem instrumentalem .... Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie et non coacte agamus .... Eius ergo auxilium non excludit a nobis *actum voluntatis,* sed ipsum *praecipue in nobis facit* » (l. c.). Das Prinzip des hl. Thomas gilt auch von der vorübergehenden motio : « Hoc non sufficit ad rationem violenti quod principium sit extra, sed oportet addere quod nullam conferat vim patiens : quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur ; nam ipsa est quae vult, ab alio tamen mota » (I-II q. 9 a. 4 ad 2). Indem St. diese Lehre angreift, beweist er nur seinen Gegensatz zu Thomas.

III. Die Applikation.

Der hl. Thomas unterscheidet zwischen Mitteilung, Erhaltung und Applikation der geschaffenen Kräfte durch Gott. St. dagegen findet, daß die Applikation mit der Mitteilung und Erhaltung der Kräfte gegeben sei. In seiner neuesten Antwort beteuert er zwar, er leugne « nur dies, daß diese Bewegung durch eine zu jeder Einzelhandlung erforderliche praemotio geschieht » (187). Das ist aber nicht der Fragepunkt. Ob zu *jeder* Einzelhandlung eine *neue, besondere* motio notwendig sei, ist eine auch unter den Thomisten kontrovertierte Lehre. [1]

[1] Das Zitat St.s aus Lemos ist darum ganz überflüssig. Lemos teilt die Anschauung, daß die Naturkräfte nicht nur naturnotwendig bestimmt, sondern auch immer tätig seien. Darum lehrt er, daß sie von Anfang an die motio erhalten, nicht aber von Fall zu Fall, wie es beim Willen geschieht, der weder zum freien Akt naturnotwendig determiniert noch immer actuell tätig ist. So schreibt Lemos : « *Omnes causae secundae etiam ad unum determinatae a Deo praevio influxu ad agendum moventur et determinantur,* ut testimonia prius inducta manifestant (das ist die thomistische These, die St. bestreitet), sed *non indigent nova praemotione* seu praedeterminatione praeter formae collationem et conservationem. » Lemos erklärt dies damit, daß die gleiche actio Dei, welche die Natur

Ebenso steht außer Frage, daß die Geschöpfe auch selbst untereinander sich zur Tätigkeit applizieren. Die wahre Frage ist aber die, ob auch *Gott selbst* den Willen zu seiner Tätigkeit appliziere. Das ist es, was St. negierte und noch negiert. [1] Wir können uns in diesem Punkt kurz fassen: es handelt sich hauptsächlich um das Verständnis des Ausdruckes: causa prima.

1. Ich hatte geschrieben: « Gott ist formell und wesentlich *causa prima* und wird so genannt, weil er vollkommen unabhängig von jeder andern Ursache oder Bewegung wirksam ist und weil alle andern Ursachen in ihrer Tätigkeit von seiner Einwirkung abhängig sind » (285). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der Applikation, wie auch der hl. Thomas argumentiert (I q. 105 a. 5).

St. gibt nun selbstverständlich zu, daß « Gott in seiner Wirksamkeit von keinem Geschöpfe abhängig ist » (195). Aber führt er dies auch durch ?

gibt, auch die determinatio und applicatio bewirke. Eine naturnotwendig determinierte Kraft wird eben durch die Schöpfung zugleich geschaffen und determiniert; ebenso erhält eine ihrer Natur nach immer aktive Kraft die motio mit der Schöpfung. So schreibt Lemos, daß es Lehre des Aquinaten sei, « in causis secundis ad unum determinatis illarum *collationem* a Deo et conservationem esse *actualem praemotionem et praedeterminationem* nec aliam de novo superadditam esse necessariam ». Lemos negiert also keineswegs bezüglich der Naturkräfte die Notwendigkeit der applicatio, sondern lehrt nur, daß diese mit der Verleihung der Kraft zusammenfalle. « *Haec* autem *semper illis assistens divina praemotio seu praedeterminatio* non distinguitur reipsa a collatione ipsarum formarum, sed *ipsa divina actio* qua a principio formas et virtutes illis contulit ad unum determinatas easque conservat, ipsa *simul eas in actum reduxit et ad agendum applicuit* et applicat, ita quod collatio virtutis determinatae ad unum et semper in actu agentis fuit *reductio illius virtutis in actum, eius applicatio, praemotio et ad agendum praedeterminatio.* » Das ist eine himmelweit von der Ansicht St.s entfernte Lehre. Selbstverständlich lehrt aber Lemos eine andere Art der praemotio und praedeterminatio für den Willen. Stufler jedoch folgert ohne weiteres: weil nach Lemos die *Naturkräfte* ihre determinatio und motio durch den Akt der Schöpfung derselben erhalten, ist *überhaupt und allgemein* die applicatio identisch mit der Verleihung der Kräfte, auch beim Willen! Wie kann auch St. ausgerechnet Lemos, den Vertreter der Thomisten bei der Congregatio de auxiliis, als Zeugen gegen die motio, praemotio und praedeterminatio anführen! Eine kleine Reflexion hätte in ihm doch Zweifel und Bedenken über den Sinn der Stelle erregen müssen!

[1] St. schreibt zwar: « Daß Gott den geschaffenen Ursachen nicht bloß ihre aktiven Prinzipien gibt, sondern sie auch appliziert, habe ich niemals geleugnet, sondern ausdrücklich hervorgehoben » (71). Wie er aber diese Applikation versteht, zeigt die unmittelbar folgende Erklärung. « Durch die Form der Schwere allein fällt der Stein nicht zu Boden und durch den natürlichen Instinkt allein zerreist der Wolf kein Lamm, wenn nicht eine Applikation stattfindet, d. h. wenn für den Stein das Hindernis nicht beseitigt ist und der natürliche Instinkt des Wolfes durch den Anblick des Lammes nicht wachgerufen wird. » Das wäre also nach St. der Sinn des Wortes des hl. Thomas: « Deus non solum dat formas rebus sed etiam conservat eas in esse et applicat eas ad agendum » (I q. 105 a. 5 ad 3).

Gewiß ist Gott auch nach St. in seinem Wirken *subjektiv* von jedem Geschöpfe unabhängig, d. h. bedarf keiner Mithilfe. Ist er es aber nach St. auch *objektiv*, d. h. in dem Sinne, daß Gott die neu eintretenden Wirkungen durch *seine* Kraft und Wirksamkeit hervorbringt, ganz und vollständig ? [1] Nach St. wäre Gott zwar subjektiv, in sich selbst völlig unabhängig, nicht aber objektiv : nach St. fügen ja die geschaffenen Kräfte der Wirkung Gottes neues Sein hinzu. Es wäre also nicht alles neu eintretende Sein unmittelbare und eigene Wirkung Gottes. Nun bestimmt aber der Ausdruck causa prima die Art der Wirksamkeit, d. h. daß Gott *Ursache* des Seins sei, und zwar durch sich selbst, ganz und gar, unmittelbar.

Energisch bestreitet St. auch den zweiten Teil der Definition der causa prima, daß nämlich alle andern Ursachen in ihrer Tätigkeit von ihrer Einwirkung abhängig sind. Auch hier lehrt St. zwar ausdrücklich, daß alle geschaffenen Ursachen Sein und Wirkungskraft von Gott erhalten ; aber damit ist ihm der Begriff der causa prima wiederum erschöpft. « Es liegt nicht im Wesen der causa prima, daß sie alle untergeordneten Ursachen direkt und unmittelbar bewege » (195). St. ist auch hierin nicht bis zum formellen Unterschied der causa prima von den causae secundae vorgedrungen. Für St. ist Gott nur die erste in der *Reihenfolge* der Ursachen, materiell zwar sehr verschieden von den causae secundae, ja sogar deren Urheber, die causa simpliciter prima, aber die causa prima und die causae secundae bilden immerhin *eine Reihe*, deren erstes Glied Gott ist. Aus dieser rein materiellen Auffassung der causalitas prima folgt allerdings nicht, daß die causa prima die causae secundae unmittelbar bewege. Innerhalb einer Reihe von Ursachen der gleichen Ordnung gilt das Prinzip des hl. Thomas, auf das sich St. immer beruft : « Quanto agens est posterius, tanto magis est proximum ad actionem et ad id quod per actionem educitur » (196). Das ist ein Satz, den uns die Erfahrung offenkundig bestätigt, soweit das Verhältnis der causae secundae in Betracht kommt.

Aber St. überträgt das Verhältnis der causae secundae zueinander unberechtigterweise auf das Verhältnis der causa prima zu den causae secundae : eben weil er beide als *eine* Reihe und Ordnung von Ursachen auffaßt. Eine solch massive Auffassung haben nicht einmal die Molinisten Thomas zugeschrieben, indem sie die causa prima und die causae secundae wenigstens als Simultan- oder Parallelursachen, also als zwei *formell* verschiedene Kausalreihen auffaßten.

Aber nach dem hl. Thomas ist das formelle Verhältnis der causa prima zur causa secunda ein Verhältnis der *Unterordnung*, und zwar der Unterordnung in der Kausalität, der *Wirksamkeit*. Das besagt aber, daß die causa secunda nicht nur materiell, in ihrem Sein, von der causa prima abhängt, d. h. ihr Sein und ihre Kräfte von Gott erhält, sondern daß auch ihr *aktuelles Wirken* der Wirksamkeit der causa prima unterstellt ist, von derselben abhängt und verursacht wird. *Das* ist es, was mit dem terminus

[1] Selbstverständlich ist der Sinn der Frage nicht der, ob Gott *allein* eine bewirkende Ursächlichkeit ausübe, mit Ausschluß der Wirksamkeit der geschaffenen Kräfte.

technicus der applicatio bezeichnet wird. Wie also die causae secundae ihr Sein der schöpferischen und erhaltenden Kraft Gottes verdanken, so sind sie auch aktuell wirksam durch den Einfluß der Wirksamkeit Gottes, in Unterordnung unter dieselbe, wie jede formell untergeordnete Ursache nur insofern wirksam ist, als sie von der übergeordneten Ursache in den Bereich *ihrer* Wirksamkeit gezogen wird, wie z. B. die Feder unter dem Einflusse der Hand schreibt.

2. St. vermißt den Beweis, daß die erste Ursache unmittelbar alle zweiten Ursachen bewege : aber dies ist eben schon der Begriff der causa prima, wenn diese formell als *causa* und causa *prima* verstanden wird. Beweis sind darum auch alle jene Stellen, wo Thomas — und wie oft tut er es — aus dem Begriff Gottes als causa prima folgert, daß Gott in jeder geschaffenen Wirksamkeit wirksam sei (operatur in omni operante), daß die Geschöpfe in ihrer Tätigkeit sich zu Gott verhalten wie das Instrument zur Prinzipalursache, die nämlich durch ihre Wirksamkeit das Instrument in Tätigkeit versetzt, daß Gott die geschaffenen Kräfte appliziere.

Charakteristisch für die Auffassung des hl. Thomas ist die Art und Weise, wie er an der berühmten Stelle von I q. 105 a. 5 *in erster Linie* von der Applikation der Kräfte spricht und erst in zweiter Linie von der Mitteilung der Kräfte. Er schreibt : « Deus movet *non solum* res ad operandum, quasi *applicando* formas et virtutes rerum ad operationem (das gilt also als sicher und zugegeben), *sicut* etiam *artifex* applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit, sed *etiam dat formas* creaturis agentibus et eas tenet in esse. »[1] Daß alle diese Wirksamkeit Gott immediatione suppositi zugeschrieben werde, kann nur unter Verkennung des offenbaren Sinnes der Texte bestritten werden.

3. Wenn sich also St. immer wieder auf das Axiom beruft : « Quanto agens est posterius, tanto magis est proximum etc. », und daraus folgert, daß Gott auf die unmittelbaren Ursachen des Weltgeschehens nur immediatione virtutis, nicht aber immediatione suppositi einwirke, unterläuft ihm eine zweifache irrige Voraussetzung. Erstens faßt er das Verhältnis der causa prima zur causa secunda auf, wie das Verhältnis einer causa secunda zu einer andern causa secunda. Zweitens setzt er voraus, daß Gott nicht agens proximum alles Seins in seiner Totalität sei, während Thomas umgekehrt die Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes daraus beweist, daß das Sein aller Dinge in seiner Totalität unmittelbare Wirkung Gottes sei.

Besonders bezüglich des Willens schreibt Thomas : « *Homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, nisi inquantum agit in virtute Dei.* Illud autem, in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus : *quod in artifice apparet,* in cuius virtute agit *instrumentum,* et quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum *ab ipso applicatur ad actum* » (C. G. III c. 89). Für Thomas gilt eben das Prinzip : « Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse et applicat eas ad agendum » (I q. 105 a. 5 ad 3) : drei verschiedene Wirkungen der causa prima.

[1] In gleicher Weise C. G. III c. 89

IV. Gott als causa universalis alles Seins.

An vierter Stelle behauptet St., daß Gott nur insofern Ursache alles Seins sei, als er «alle geschaffenen Ursachen ins Dasein gesetzt hat, sie beständig im Sein erhält und ihnen das bereits existierende Substrat ihrer Tätigkeit gibt». Ich habe ihm darauf geantwortet, daß nach dieser Anschauung Gott nur mittelbare Ursache des neu eintretenden Seins wäre, was mit dem Begriff Gottes und mit der Lehre des hl. Thomas unvereinbar sei. St. versucht nun den Nachweis, daß Gott nicht notwendig immediatione suppositi Ursache alles neu eintretenden Seins sein müsse, ja es nicht sein könne (204 ff.). Stufler vermengt aber dabei wiederum zwei verschiedene Fragen: die eine, die Hauptfrage, lautet, ob alles neu eintretende Sein auch von Gott, nicht nur mittelbar, sondern auch unmittelbar gewirkt werde; die andere, die Nebenfrage, geht dahin, ob diese Mitwirkung mit den Geschöpfen eine immediatio suppositi genannt werden müsse oder könne.

Alle Texte, die St. entgegenhält, besagen nur das eine, daß die neu eintretenden Wirkungen nicht von Gott allein, sondern auch von den Geschöpfen verursacht werden.

1. In diesem Sinne wird die scientia Dei die causa remota der Dinge genannt (C. G. I c. 67). Thomas schreibt: «Effectus ultimi causa est et proxima et remota: si igitur proxima fuerit contingens, eius effectum contingentem oportet esse, etiam si causa remota necessaria sit .... Scientia autem Dei, *etsi sit causa rerum scitarum* per seipsam, est tamen causa remota eius. Igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat, cum contingat causas intermedias contingentes esse.» Die scientia Dei wird also causa remota genannt, insofern sie das kontingent Zukünftige durch causae proximae contingentes hervorbringt. St. schließt daraus, daß somit Gott selbst nicht unmittelbare Ursache sei; Thomas aber bemerkt ausdrücklich: «etsi sit causa rerum scitarum *per seipsam*».[1]

2. St. betont ferner, daß nach Thomas «agens remotum plus influit in effectum quam agens propinquum» (207 s.). Aber was folgt daraus? Daß Gott schon dadurch, daß die Weltkräfte seine Schöpfung sind, *mehr* Ursache ihrer Wirkungen ist, als diese selbst. Das bestreitet niemand. Aber folgt daraus, daß Gott diese Wirkungen nicht auch selbst und unmittelbar verursache? Keineswegs. Wenn eine causa proxima *abhängig*

[1] St. weist darauf hin, daß nach Thomas die Kontingenz der Dinge ihre nächste Ursache in den causae proximae habe (208). Und daraus soll folgen, daß Gott nicht auch selbst unmittelbare Ursache alles Seins sei! Inbezug auf die Wirksamkeit Gottes gibt es eben keine kontingente Wirkung, da Gottes Wirksamkeit unfehlbar sicher ist.

von einer causa remota eine Wirkung setzt, so ist es klar : « agens remotum plus influit », wie die Hauptursache « plus influit » als das Instrument. Wenn aber ein agens selbst, als causa immediata, *unabhängig* von andern Ursachen, eine Wirkung setzt, so ist diese ihr doch voll und ganz zuzuschreiben. St. aber argumentiert so, als ob Gott als causa immediata alles Seins auf dieses weniger Einfluß hätte, als wenn er es durch Vermittlung von causae secundae bewirkt. Eben deswegen muß Gott nicht nur mittelbar, durch die Geschöpfe, sondern auch unmittelbar Ursache alles Seins sein — sonst wäre er nicht in vollkommenstem Sinne causa prima.

Es ist darum ein Fehlschluß, wenn St. argumentiert : « Wenn Gott das agens primum et remotum ist, kann er nicht unmittelbar auf alles neu entstehende Sein einfließen, sondern nur vermittelst der causae proximae subordinatae, gleichwie (!) auch der Schmied das Eisen nicht unmittelbar mit seiner Hand, sondern durch den Hammer bearbeitet » (209). *Weil* Gott Wirkungen durch Vermittlung geschaffener Kräfte hervorbringt, soll es ausgeschlossen sein, daß er dieselben nicht auch selbst unmittelbar bewirke !

3. St. führt noch einen andern Grund an (210 ff.). « Würde Gott », schreibt er, « alles neu entstehende Sein unmittelbar in ratione suppositi verursachen, dann wäre er in dieser Tätigkeit nicht causa per se primo des Seins, sondern nur per accidens. » Nun ist aber Gott die causa per se primo des Seins. Also. Der Obersatz wird damit bewiesen, daß « facere ens per se soviel ist als es aus nichts erschaffen ».

Das Argument ist aber ein offenbarer Fehlschluß. Es setzt nämlich voraus, daß durch die Tätigkeit der Geschöpfe ein *ens per se* entstehe. Das ist aber offenbar falsch. Die Geschöpfe bringen kein ens per se hervor, sondern machen nur ein bereits stehendes ens tale zu einem andern ens tale. Es ist also zwar selbstverständlich, daß ein *ens* nur durch Schöpfung per se produziert wird, d. h. seiner Totalität nach = ex nihilo ; aber es folgt daraus keineswegs, daß Gott die in der Natur neu eintretenden Veränderungen nicht unmittelbar als causa per se primo verursachen könne. St. beweist nur, daß Gott die neu eintretenden Wirkungen nicht per modum creationis verursacht : das ist jedoch selbstverständlich. Hätte St. die Lehre Caietans, die er mir entgegenhält, objektiver gelesen, so wäre ihm nicht entgangen, daß Caietan (und Thomas) vom causare ens per se sprechen, d. h. von der Produktion eines *Dinges* nach seiner Totalität, und folglich aus dem Nichts. In unserer Frage handelt es sich aber darum, wie Gott seinerseits die von den Geschöpfen verursachten Veränderungen und das auf diese Weise neu entstehende Sein verursache. Das Argument St.s ist nicht ad rem ; ebenso ist seine conclusio falsch. Wenn er folgert : Gott ist nur durch die Schöpfung und Erhaltung die causa per se primo des Seins, so gilt der Satz nur mit der Einschränkung : Gott ist nur durch Schöpfung causa per se primo eines *total neuen Seins oder Dinges*. Die causa prima kann aber ihrerseits, in der ihr eigenen Weise, Sein sowohl durch Schöpfung als auch durch Veränderung des bereits gegebenen Seins hervorbringen. St. aber verwechselt Wirkung und Wirkungsweise.

4. St. versucht indes seine These noch von einer andern Seite aus zu beweisen. Er beruft sich auf das Axiom : « non potest unus effectus

a pluribus causis immediate procedere » (210). Dieses Prinzip gilt aber bekanntermaßen nur von zwei Totalursachen der gleichen Ordnung, nicht aber von zwei Ursachen, von denen die eine der andern untergeordnet ist, wie z. B. das Instrument. Da nun die Geschöpfe Gott untergeordnete Ursachen sind, können beide die ganz gleiche Wirkung unmittelbar verursachen. Darum schreibt Thomas : « Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed *totus* (effectus) *ab utroque* secundum alium modum, sicut *effectus totus attribuitur instrumento* et *principali etiam totus* » (C. G. III c. 70).

5. St. hält mir die Auktorität Caietans und des Ferrariensis entgegen, die lehren, daß Gott nur immediatione virtutis alles neue Sein bewirke. Diese verstehen aber den Satz dahin, daß Gott dieses neue Sein nicht ohne Vermittlung einer andern geschaffenen Ursache bewirke und *insofern* nicht immediatione suppositi. Dabei betonen sie aber energisch, daß Gott alles neue Sein selbst bewirke. Sie lehnen also die These Stuflers ab, nach der Gott nur Kraft und Stoff erschaffen und erhalten würde. [1]

Ganz besonders deutlich ist die Lehre des *Ferrariensis* im Comment. zu C. G. III c. 70. St. hat nur einen Passus daraus hervorgehoben, die Hauptpunkte aber übergangen.

Zum ersten Argument des hl. Thomas bemerkt der Ferrariensis : « Duplex vis ad agendum rebus creatis inest, dum agunt : una est forma, habens esse firmum et ratum in natura per quam agunt tanquam propria et naturali virtute ; alia est *vis* quae est *intentio sola virtutis divinae*, habens esse incompletum per modum quo colores sunt in aere et *virtus* artis in instrumento, et ista vis non convenit rebus nisi quantum actualiter operantur et agunt tanquam divinae virtutis instrumenta, sicut et virtus artis non remanet in instrumento nisi quando ipso utitur ad operationem artis. *Deus ergo dat rebus naturalibus utramque virtutem, sed secundam tantum illis communicat, dum eas ad operationem applicat.* » Das ist natürlich das Gegenteil der Lehre Stuflers.

Über die immediatio virtutis et suppositi drückt sich der Kommentator aus, wie folgt : « Cum dicimus, aliquod *agens* esse *immediatum*, intelligimus, *post ipsum non esse aliud suppositum agens, ab ipso motum.* Cum autem dicimus, aliquam *virtutem* esse immediate productivam effectus, intelligimus ipsam non habere ante se aliam virtutem a qua moveatur, sed *ipsam* esse *ex se productivam effectus.* » In diesem Sinne lehrt dann der Ferrariensis, daß Gott nur immediatione virtutis, nicht aber suppositi wirke, weil sonst die Wirksamkeit der Geschöpfe ausgeschlossen würde. Ergänzend fügt er bei, daß wegen der Identität der virtus Dei und Gottes selbst, dieser immediate wirke. « *Deus*, quia est idem quod sua virtus ...., non tantum habet ut eius virtus sit quo agentia secunda agant, sed etiam habet ut sit *agens quod*, in eodem ordine quo sua virtus est agens quo, ut sc. *immediate agat* immediatione virtutis et non per virtutem alterius agentis, et

[1] An anderer Stelle (210. 216) stempelt St. mich sogar zu einem Anhänger Molinas. Aber ist St. der Unterschied des concursus simultaneus im thomistischen und molinistischen Sinne nicht bekannt ? Lemos, der gegen mich angeführt wird, bekämpft den molinistischen concursus simultaneus.

ut dici possit, *Deus immediate in omnibus operatur.* » Es wird beigefügt : « Cum hoc autem stat quod (Deus) aliqua agat mediate mediatione suppositi, dum causis naturalibus utitur tanquam instrumentis, non solum virtutis suae .... sed etiam ipsius Dei agentis. »

Der Gegensatz zwischen Stufler und dem Ferrariensis ist evident. Nach dem letztern kann man nicht sagen, daß Gott insofern Ursache alles Seins sei, als er Kraft und Stoff erschafft und erhält, sondern Gott wirkt außerdem noch immediatione virtutis, so daß er *unmittelbares* Agens ist, wenn auch nicht immediatione suppositi, insofern er sich nämlich der Geschöpfe als Instrumente bedient. St. klammert sich an diese Ausdrucksweise, übersieht aber die Lehre und die Sache.

Zu allem Überflusse konkludiert der Commentator folgendermaßen : « Non ab omnibus philosophis conceditur quod Deus agat immediate in omnibus rebus secundum virtutem, *eo modo quo nos dicimus virtutem divinam esse omnibus immediatam*, quia sc. *per se omnem rem attingit* et nulla causa agit nisi inquantum *virtus primi agentis eam applicat ad operationem et ea utitur tanquam instrumento :* sed *aliqui* dixerunt, quod Deus quaedam immediate produxit, ipsa sc. sua virtute attingendo, quaedam vero mediate, *dando sc. causis ipsorum virtutes naturales quibus operantur, et eas in esse conservando*, non autem illa sua virtute immediate attingendo. » St. hat sich begreiflicherweise gehütet, seinen Lesern die ganze These des Commentators vorzuführen. [1]

6. St. hat also in der ganzen Frage nur das eine gezeigt, daß nämlich nach der Lehre des Aquinaten Gott die Geschöpfe als Werkzeuge zur Hervorbringung neuer Wirkungen benützt. Daraus folgert er in seiner bekannten Art, daß Gott selbst diese Wirkungen nicht unmittelbar hervorbringe, und verschweigt dabei, daß Thomas ausdrücklich das Gegenteil lehrt : « *idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate,* licet alio et alio modo. »

Der Satz : « esse est effectus proprius Dei » hat keineswegs bloß den einen Sinn, daß Gott Kraft und Stoff erschaffe und erhalte, sondern überdies, daß auch alles neu eintretende Sein, obwohl es von den Geschöpfen verursacht wird, auch von Gott selbst, als causa principalis, bewirkt werde. Nur so ist auch Gott im eigentlichen und strengen Sinne causa universalis omnis entis.

Schlußbemerkung.

Ich habe mir nochmals die Mühe genommen, auf P. Stuflers Irrgänge einzugehen. Dieser beschwert sich zwar, daß ich sein Werk

[1] In gleicher Weise drückt sich *Caietan* aus (zu I q. 8 a. 1.) Er schreibt : « Immediatio suppositi est, quando inter suppositum agens et effectum nullum mediat suppositum subordinatum coagens. » In diesem Sinne schließt er natürlich bei Gott die immediatio suppositi aus, denn sonst wäre das Sein ein « effectus a solo Deo proveniens, excludendo omnem mediam causam effectivam. » Dagegen lehrt er ausdrücklich, daß « omnis modus essendi » unmittelbar und « effective » von Gott sei (zu I q. 44 a. 1), wenn auch nur in der Schöpfung ein ens per se produziert werde (l. c., a. 2).

« verschwiegen » hätte (217). Das ist aber nicht richtig, da ich ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht habe (Divus Thomas, 1924, p. 178). Wenn ich nicht darauf einging, geschah es aus dem einfachen Grunde, weil die Besprechung dieses Werkes von Anfang an einer andern Seite reserviert wurde. St. mag sich darum gedulden, er wird schon noch bedient werden. Ich selbst glaubte, St.s Artikel über Johann von Neapel sei geeignet, die Fehler der Stuflerschen Interpretation an einem kurzen Beispiele zu zeigen. Daß ich den Nagel auf den Kopf getroffen hatte, zeigt die nachfolgende Kontroverse. St. kann sich jedenfalls nicht beschweren, daß ich ihm zu wenig Aufmerksamkeit und Zeit gewidmet hätte.

Ich habe allerdings von vornherein bemerkt, daß ich nur widerwillig in die Frage eingegriffen habe.

Rom, Collegium Angelicum, am Feste des hl. Bonaventura.

Nachtrag. — Während des Druckes unserer Antwort ist eine neue Beurteilung der Resultate St.s erschienen, und zwar aus der Feder von P. *Adhémar D'Alès* S. J. *(Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1925, p. 542-550). P. D'Alès, wohl der bedeutendste Dogmenhistoriker unter den französischen Jesuiten, lehnt die negativen Resultate St.s aufs neue ab: ein früheres Urteil siehe « Divus Thomas », 1924, p. 307. Vorerst bemerkt D'Alès: « Thomas wird nicht müde, immer wieder auf die Trilogie zurückzukommen: Erhaltung des Seins, Applikation der Kraft, unmittelbare Mitwirkung (Konkurs) zum actus secundus. Diese Trilogie, die Thomas nicht umsonst betont, läßt sich nicht auf das erste Glied einschränken » (p. 548). — Inbezug auf die Einwirkung Gottes in der übernatürlichen Ordnung findet D'Alès beim hl. Thomas keinen Anhaltspunkt für die Ansicht St.s. Er fügt bei: « Je ne trouve rien en saint Thomas qui ne s'harmonise parfaitement avec les enseignements communs de la foi » (p. 549). — D'Alès schließt mit der Bemerkung, daß St. auf der ganzen Linie die Lehre des Aquinaten « verstümmelt » habe (p. 550).



Literarische Besprechungen.

H. Meyer : Geschichte der alten Philosophie. Band X der philosophischen Handbibliothek. München (Kösel und Pustet) 1925 (8°; IX und 510 pag.).

Diese neue Geschichte der alten, d. h. griechischen Philosophie macht dem rüstig fortschreitenden Unternehmen des Köselschen Verlags alle Ehre. Man kann sie ohne Bedenken zu den tüchtigsten Leistungen der letzten Zeit auf diesem Gebiet mit in eine Reihe stellen. Sie tritt ihnen ebenbürtig zur Seite. Das gründliche Wissen und die zuverlässige Forschungsmethode des Verfassers, seine Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur, die lichtvolle, synthetisch aufgebaute Darstellung, die fließende, anregende und nicht selten gehobene Sprache verleihen diesem umfangreichen Handbuch einen hervorragenden Wert und eine ausgezeichnete Brauchbarkeit. Wir haben es hier mit einer Bereicherung unserer philosophischen Literatur zu tun, über die wir uns wirklich freuen können.

Daß der Verfasser als selbständiger Forscher stets nach den Quellen arbeitet, brauchen wir nicht zu betonen. Zwar mußte wegen Raummangel der wissenschaftliche Apparat stark zusammengestrichen werden (Vorwort). Nichtsdestoweniger liefert nahezu jede Seite neue Beweise dafür. Wie zu erwarten, hat Verfasser vor allem die Ergebnisse seiner eigenen frühern Veröffentlichungen über Platon und Aristoteles ausgiebig verwertet. Aber auch die Arbeiten anderer Forscher, so z. B. jene von Erik Frank über Plato und die Pythagoreer, von Werner Jäger über Aristoteles, sind stark herangezogen worden. Nach den ausdrücklichen Hinweisen und auch sonst zu urteilen, wurden vorwiegend deutsche Werke benutzt. Immerhin sind die wichtigsten englischen, italienischen und französischen Arbeiten nicht unerwähnt und wohl auch nicht unberücksichtigt geblieben. Übrigens wurde die Literaturangabe und zwar mit Recht auf eine Auswahl beschränkt (Vorwort). Damit wird, wenigstens den Studierenden, besser gedient als mit einer überflüssigen und dazu noch verwirrenden Vollständigkeit. Vielleicht aber hätte die Angabe der besten und zugänglichsten Textausgaben und Quellenwerke systematischer und vor allem deutlicher durchgeführt werden können.

Auf die Quellenbelege wurde nicht verzichtet (Vorwort). Vielleicht wird man sie dennoch hie und da vermissen, so z. B. p. 74-75, wo der Hinweis auf Frank sie nicht zu ersetzen vermag. Die Texte des Aristoteles wurden durchwegs nach Buch und Kapitel angegeben, was auch einige Mal für Platon geschehen ist. Materielle Rücksichten mögen hierin maßgebend gewesen sein. Die sonst übliche Zitationsweise nach der Seitenzahl hätte dem Leser die Quellenbenützung in den meisten Fällen erheblich erleichtert. Wo es sich um einen der andern griechischen Philosophen

handelt, möchten wir den Vorschlag machen, so oft es tunlich ist, nach der bekannten und allgemein verbreiteten Textsammlung von Ritter und Preller (RP.) beziehungsweise auch noch nach Diels' Vorsokratikern (DV.) zu zitieren, wie es z. B. in der französischen Ausgabe von Burnets Werk über die Anfänge der griechischen Philosophie durchgeführt wurde. Da die Studierenden selten über anderweitige Quellenwerke verfügen, wäre dies für ihre Arbeit ein großer Vorteil.

Mehr als die Hälfte des ganzen Werkes (260 Seiten) ist den großen Systemen Platons und Aristoteles gewidmet, ein starkes Viertel (128 Seiten) der vorplatonischen Philosophie und ein letztes schwaches Viertel (120 Seiten) der nacharistotelischen.

Wir möchten nun einige, zum Teil kritische Randbemerkungen zwangslos anreihen.

Im Abschnitte über die Eleaten fällt die übrigens richtige Darstellung des Parmenides (p. 33-34) neben Heraklit (p. 22-31) oder Empedokles (p. 38-47) durch ihre Kürze auf. Gegen Reinhardt wird der große Eleate nach Heraklit angesetzt, aber die viel umstrittene Frage nach seiner und Zenons genaueren Lebenszeit wird mit keiner Silbe erwähnt. Der zweite Teil seines Gedichtes wird mit einigen Zeilen erledigt und die Frage, ob die δόξα einem bestimmten schon vorhandenen Lehrsystem und welchem entspricht, wird mit Stillschweigen übergangen. Die bekannte Streitschrift des Zenon sei gerichtet « gegen die Pythagoreer, nach deren Auffassung der Körper aus einer Vielheit diskreter Einheiten besteht » (p. 35). Nach dieser Feststellung, die Tannery, Bäumker, Brochard und neuerdings Burnet (gegen Zeller) übereinstimmend gemacht haben, läßt sich schwerlich noch behaupten : « Alle diese Beweise (des Zenon) sind Sophismen, beruhen auf Mißverständnissen und Erschleichungen » (p. 37). Ihr Grundgedanke, über welchen die dialektische Spielerei nicht hinwegtäuschen darf, die Notwendigkeit eines ungeteilten Kontinuums in den Körpern wie für Zeit und Bewegung, ist nicht bloß an sich richtig, sondern wurde auch der Hauptsache nach von Zenon sehr scharfsinnig bewiesen. Wie Tannery sich ausdrückt : « Si on résume les arguments de Zénon, on voit qu'ils se réduisent en fait à établir : qu'un corps n'est pas une somme de points ; que le temps n'est pas une somme d'instants ; que le mouvement n'est pas une somme de simples passages de point à point » (Revue philosophique, octobre 1885, p. 394).

Mit Recht wird der pythagoreischen Astronomie (p. 74-75) große historische Bedeutung zugeschrieben. Die sich auf Erik Frank berufende Darstellung derselben scheint uns aber teils irrig, teils irreführend zu sein. Irreführend, insofern der Gedanke nahegelegt wird, die Pythagoreer wären schließlich dazu gekommen, eine doppelte Bewegung der Erde, einmal um ihre eigene Achse und dann auch zugleich um das Zentralfeuer, zu postulieren. Irrig, insofern die Kugelgestalt und die Achsendrehung der Erde als erste Annahmen der Pythagoreer hingestellt werden, worauf später als weitere Annahme die Kreisbewegung der Erde um das Zentralfeuer hinzugekommen wäre. Die erste pythagoreische Annahme war die Kreisbewegung der (scheibenförmigen) Erde samt den übrigen Gestirnen

um das Zentralfeuer (DV 32 A 1. 16. 17. 21 = Philolaos). Zugleich setzte sich der Gedanke durch, den Wechsel von Tag und Nacht samt den entsprechenden Bewegungen (DV 45 B 37. 37 a = Anonyme Pythagoreer) und vielleicht auch alle Bewegungen der Gestirne (DV 37, 1. 2 = Hiketas, vgl. 32 A 1) durch diese Kreisbewegung zu erklären. Später hingegen wurde die Kugelgestalt der Erde erkannt und in Verbindung damit kam ihre Zentralstellung neuerdings zu Ehren (Platon, *Phaid.* 108 c–109 a), was sehr wohl auf Archytas zurückgehen könnte. Erst dann tauchte, bei einzelnen, an Stelle der nun aufgegebenen Kreisbewegung der Erde die ganz neue Hypothese ihrer Achsendrehung auf (DV 38, 1. 5 = Ekphantos). Diese neue Hypothese fand auch in platonischen Kreisen Eingang (ibid. Herakleides der Pontiker) und wurde wahrscheinlich von Platon selbst (nicht aber die Annahme der Kreisbewegung wie Verf. p. 171 schreibt) geteilt (*Tim.* 40 b-c, *Nom.* 821 c–822 a, vgl. Aristoteles, *De Coelo* 2, 13, 293 b 30 und 2, 14, 296 a 26), aber von Eudoxus, des Archytas Schüler, von Aristoteles und Kallippus zurückgewiesen. Bei alledem ist, wie man sieht, von einer doppelten Erdbewegung, wie sie im heliozentrischen Systeme besteht, nie die Rede gewesen. Diese wurde zum ersten Male im 3. Jahrhundert durch den Aristoteliker Aristarchos von Samos als Hypothese ersonnen (p. 389) und später im 2. Jahrhundert aber vergeblich durch Seleukos von Seleukeia, den Kopernikus der Antike, mit wissenschaftlichen Gründen unterstützt.

Entsprechend dem heutigen Interesse für die alte Sophistik wird ihr Bild ausführlich gezeichnet (p. 78-106). « Diejenigen Männer nun, welche dem allgemeinen Bildungsbedürfnis entgegenkamen und die Erziehung des heranwachsenden Geschlechtes übernahmen, sind die Sophisten » (p. 80). Sie waren « Vermittler des von andern gewonnenen Wissens, Verbreiter einer enzyklopädischen Bildung » (p. 81). Diese Auffassung kann wohl als historisch gesichert gelten und wird denn auch immer allgemeiner geteilt. Damit sind natürlich die umstürzlerischen Tendenzen und das unwissenschaftliche Gebaren einzelner Vertreter dieser « neuen Erziehung » (Aristophanes, *Wolken* v. 935-7, 961) nicht ausgeschlossen, woraus dann die immer heftiger werdende Gegnerschaft Platons und seines Kreises erklärlich wird.

Über Sokrates, der nicht bloß « dem Fernerstehenden und dem oberflächlichen Betrachter » (p. 106) als ein Sophist erscheint, sondern durch seinen Gegensatz zur alten Bildung wie auch vielfach sonst wirklich zu den Sophisten gehört, wenn er doch wieder über sie hinauswächst, wird ebenfalls recht eingehend berichtet (p. 106-118). Die gebotene Darstellung seiner Lehre entbehrt nicht hie und da einer gewissen Schönfärberei, z. B. inbezug auf seine ethischen Grundgedanken, deren Unausgeglichenheiten schon allein durch die sehr verschiedene Richtung seiner Anhänger (Aristipp, Antisthenes, Platon) genügend bezeugt sind und sich zudem aus Platons sokratischen Schriften (*Protagoras* mit der *Apologie* verglichen), ebensosehr wie aus Xenophons Berichten reichlich belegen lassen. In der Bewertung letzterer schließt sich Verf., wenn auch mit einigem Vorbehalt, den neuern Ansichten an. Gomperz, Joel, Robin und andere haben dem « biedern Reiterhauptmann », und zwar nicht ohne Wirkung, die

Zeugnisfähigkeit auf diesem Gebiete abzusprechen versucht. So weit geht Verf. freilich nicht. «Von der Annahme, daß Xenophons Schriften, besonders die *Memorabilien*, die Hauptquelle darstellen, ist die Forschung abgekommen. Denn Xenophon hat bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit, speziell bei Abfassung der *Memorabilien*, die erst dreißig Jahre nach Sokrates' Tod erfolgte und den Zweck hatte, in den Streit der sokratischen Schulen um den wahren und echten Sokrates einzugreifen, in erheblichem Maße aus Platon, Antisthenes und Aeschines geschöpft. Und auch dort, wo er aus eigenem beisteuert, ist Vorsicht am Platze, weil sein Interessenkreis wie sein ganzer Habitus nicht die genügende Garantie bietet, daß er des Meisters Lehre und Wirken voll erfaßt hat. Damit soll keineswegs geleugnet werden, daß die *Memorabilien* historisch brauchbares Material über Sokrates enthalten» (p. 106-107). Diesem noch zu skeptischen Standpunkt gegenüber brauchen wir nur kurz zu bemerken, daß überall, wo eine Nachprüfung möglich war, die Angaben Xenophons im Wesentlichen bestätigt wurden. Jedenfalls bedauern wir aufs lebhafteste, daß die bedeutsamen Äußerungen der *Memorabilien* über Gott und Vorsehung, die einerseits auf die Entwicklung der griechischen Theologie den größten Einfluß ausübten und die andererseits den historischen Hintergrund zu den teleologischen Gedanken des platonischen Sokrates im *Phaidon* abgeben, aus diesem Mißtrauen heraus, gar keine Verwertung fanden. Dennoch hat es Verfasser verstanden, das Leben und Denken des Gerechtesten unter den damaligen Griechen (Platon, Epist. 7, 324 e), seine einzigartige Persönlichkeit und deren gewaltige Wirkung zu einem eindrucksvollen Bild zu gestalten, aus dem der ganze platonische Pathos in mächtigen Akkorden uns entgegentönt.

Nicht minder gut ist ihm die mit sichtbarer Begeisterung und vollendeter Kunst ausgeführte Darstellung der platonischen Weltanschauung gelungen. Sie bildet die Glanzpartie des ganzen Werkes. Nicht bloß wegen ihrer Formschönheit, sondern auch und ebensosehr wegen ihrer Klarheit, ihrer Vollständigkeit, ihrer Gründlichkeit und ihrer, so gut wir sehen konnten, nirgends versagenden Zuverlässigkeit (p. 128-225). Freilich konnte er die gewaltigen Fortschritte der platonischen Forschung innerhalb der letzten Dezennien voll ausnützen. Dazu kam aber noch seine liebevolle Versenkung in die verschlungenen Gedankengänge und in die stets fließende Entwicklung des größten Dichters unter den Denkern und des größten Denkers unter den Dichtern, seine aufmerksame Verfolgung der vielseitigen Zusammenhänge von Dialog zu Dialog und von einer Periode zur andern. Daraus ist eine mächtige und lichtvolle Synthese geworden, in welcher sich der Leser überall mit Leichtigkeit zurechtfinden wird.

In der Echtheitsfrage (p. 131) ist die Kritik nunmehr im wesentlichen einig geworden. Neben den einstimmig als unecht verworfenen Dialogen (*Theages*, *Kleitophon*, *Minos*, *Hipparchos* und *Anterastai* = 5 Dialoge) bezeichnet Verf. als ebenfalls sicher unecht die beiden *Alkibiades* (= 2 Dialoge), als noch unentschieden *Hippias Major* und *Epinomis* (= 2 Dialoge). Die übrigen sechsundzwanzig Dialoge gelten nunmehr als entschieden echt. Von den 13 überlieferten Briefen ist die Echtheit

des berühmten und wichtigen siebenten gewiß, über die Echtheit der jedenfalls historisch wertvollen übrigen wird noch debattiert (wobei die Kritik immer stärker zugunsten der Echtheit neigt). Nicht so groß ist die Übereinstimmung inbezug auf die chronologische Ansetzung der Dialoge. Vom *Gorgias* ab bis zu den *Nomoi* ist ihre Aufeinanderfolge, von kleinen Schwankungen abgesehen, ziemlich sicher: *Gorgias*, *Menexenos*, *Menon*, *Euthydem*, *Kratylos*, *Phaidon*, *Symposion* mit *Lysis*, *Politeia*, *Phaidros*, *Theaitetos*, *Parmenides*, *Sophistes*, *Politikos*, *Timaios*, *Kritias*, *Philebos*, *Nomoi*. Zweifelhaft ist eigentlich nur mehr, ob der *Parmenides* nicht vor dem *Theaitetos* und der *Philebos* vor dem *Timaios* gehören. Es gilt ebenfalls als sicher, daß die übrigen Dialoge (zu welchen vielleicht das erste Buch der *Politeia* zuzuzählen ist): *Jon*, *Hippias minor*, *Laches*, *Charmides*, *Protagoras*, *Apologie*, *Kriton*, *Euthyphron* (doch gehört letzterer, glauben wir, zum *Menon* und *Phaidon* nach dem *Gorgias*), vor dem *Gorgias* geschrieben wurden. Sie bilden mit dem letzteren zusammen die Gruppe der sogenannten *Jugenddialoge*, deren Abfassung etwa vor der Schulgründung um 387 erfolgte. Über ihre Reihenfolge ist man nicht im klaren, noch darüber, ob nicht einige von ihnen schon zu Lebzeiten des Sokrates verfaßt wurden, was für die fünf zuerst genannten immerhin wahrscheinlich oder doch möglich wäre. Zur zweiten Gruppe, der *Maturitätsdialoge*, rechnet man die folgenden vom *Menexenos* an bis zum *Phaidros*, nach dem Verfasser sogar bis zum *Parmenides*; für sie dürfte als untere Zeitgrenze, je nachdem etwa 369 oder 367 (zweite sizilische Reise) gelten. Als ziemlich fester Anhaltspunkt dient die Abfassungszeit des *Theaitetos* kurz nach 369. Die Gruppe der *Altersdialoge* umfaßt alle übrigen Werke Platons samt dem nach Dions Tod um 354 geschriebenen siebenten Brief. Gegen Verfassers Ansicht aber dürfte sie mit dem *Theaitetos* bzw. mit dem *Parmenides* beginnen. So schließt Auguste Diès seine Diskussion über die chronologische Reihenfolge der von ihm herausgegebenen und übersetzten Dialoge (Collection des universités de France, Platon, tome VIII) mit den Worten: « L'ordre *Parménide*, *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*, est bien l'ordre de succession voulu par Platon, et nous n'avons aucune raison de prétendre que cet ordre de « lecture » ne soit pas l'ordre de succession chronologique » (ib. p. XIII). Unsere ausführliche Berichterstattung über diesen an und für sich materiellen Punkt findet ihre Entschuldigung in dem Wunsch, den gegenwärtigen Stand der platonischen Forschung in den Hauptzügen zu skizzieren.

Das wichtigste Kapitel in der Weltanschauung Platos bildet die Ideenlehre, ihre Ausbildung und ihre Weiterbildung. In den sonst vortrefflichen Ausführungen des Verfassers hätten wir nur eine eingehendere Beachtung der aristotelischen Berichte über das letzte Stadium der Ideenlehre gewünscht. Selbstverständlich hält er mit Aristoteles an der getrennten Existenz der Ideen fest. Sehr entschieden nimmt er Stellung in der Frage nach dem platonischen Gottesbegriff. « An der Spitze des Ideenreiches, ja über demselben steht *die Idee des Guten*, auch bloß *das Gute* genannt .... Das höchste Prinzip, von dem alles andere das Sein zu Lehen trägt, und das höher steht als das Sein, ist identisch mit Gott. Schon im letzten

Buch des Staates tritt Gott als Ursache der Ideen auf (596-598). Die Ideen selbst sind nicht Oberstes, Letztes, Unverursachtes (vgl. auch Arist. Met. I 988 a. 10). Höber steht das göttliche Prinzip, worin alle Ideen ihrem Sein wie ihrer Geltung nach verankert sind .... Gott ist die einzige Wirkursache im umfassenden Sinn, die einzige weltbildende Kraft. Als solche erscheint sie immer wieder in den spätern Dialogen, stark personifiziert im *Sophistes*, *Timaios* (als Weltenbaumeister), im *Philebos* (als vielbildende Vernunft) und in den *Gesetzen* » (p. 153). Die « *Ursache* der gewordenen Welt ist der *Demiurg*, der göttliche Weltenbaumeister, der mit der Idee des Guten identisch und als persönliches Wesen erscheint » (p. 166). Ferner « ist die Weltseele nicht gleich Gott, beide werden von Platon ausdrücklich geschieden. Gott als causa efficiens hat aber die Welt nicht aus nichts hervorgebracht, ... er hat sie aus einem bereits vorhandenen Stoffe gebildet » (p. 168). Nicht weniger entschieden wird die platonische Materie in Anschluß an Zeller, Bäumker, Frank, nicht als ein ungeformter Grundstoff, sondern als *der leere Raum* gefaßt (p. 168). Im übrigen verläuft die Darstellung auf den bekannten Bahnen, bei möglichst innigem Anschluß an die Texte. Ganz besonders in der Seelenlehre tritt die fluktuierende Wandelbarkeit der platonischen Anschauungen innerhalb gewisser fester Grenzen klar zutage (p. 176-181). Dank seinen eingehenden Vorarbeiten konnte Verf. mit besonderer Genauigkeit die ethischen und politischen Ideale Platons vorführen. Über das Problem der Willensfreiheit buchen wir als besonders glücklich folgende Äußerung : « Die *ethische Freiheit*, d. h. die Möglichkeit, den sittlichen Forderungen zu genügen, hat Platon als die Grundlage der Verantwortlichkeit hochgehalten. Den *psychologischen* Prozeß dagegen hat er sich nicht immer in derselben Weise vorgestellt » (p. 197).

Das Universalsystem des Aristoteles ist mit gleicher Sorgfalt, wenn auch nicht mit gleicher Neigung, behandelt (p. 226-382). Das *Schrifttum* des Stagiriten wird auf Grund des *Aristoteles* von Werner Jäger (1923), dem Verf. große Bedeutung beimißt, nach Echtheit, Charakter und zeitlicher Entstehung beurteilt. Danach sind z. B. alle Teile der *Metaphysik* echt, außer K, 9-12 (nicht Kap. 9-12, wie p. 231 steht). Aber α (Nachschrift eines Schülers),, Δ, Λ sind, wie man bereits vermutete, von den Sammlern eingetragene Stücke, die nicht zur Hauptvorlesung gehören. Echt ist ebenfalls die *eudemische Ethik*, ein älterer vor der *nikomatischen Ethik* verfaßter Entwurf des Aristoteles. Die meisten Schriften bestehen aus verschiedenen Schichten, die zu verschiedenen Zeiten entstanden sind. Fest stünde (p. 232), daß gewisse Teile der *Logik*, der *Metaphysik* (A), der *Physik* (B) und auch der *Politik*, ferner die Schriften *über den Himmel* wie *über Entstehen und Vergehen* bereits in der platonischen Periode verfaßt sind. Die *eudemische Ethik* gehört nicht dieser frühen Periode an, sondern einer Übergangsperiode, wo Aristoteles die Ideenlehre bereits preisgegeben hat aber noch nicht dem platonischen Einfluß gänzlich entwachsen ist (p. 322-323). Ihrem Charakter nach sind Aristoteles' Lehrschriften Kollegheften ähnliche Abhandlungen (λόγοι), für den Schulgebrauch bestimmt, bei denen Nachträge, Zusätze, Abänderungen und doppelte Fassungen sich

leicht erklären (p. 233). « Entscheidend ist, daß diese Logoi von dem Gedanken des Hineingehörens in ein größeres, zusammenhängendes und zusammengehöriges Ganze getragen sind » (p. 233).

« Aristoteles ist der größte Systematiker des Altertums, wenn nicht der größte in der europäischen Kulturgeschichte überhaupt » (p. 234). Mit der « Weite der geistigen Einstellung ..... verbindet sich bei Aristoteles eine souveräne Beherrschung der Einzeltatsachen .... Der empirische Sinn und der daraus entsprungene Respekt vor den Tatsachen wie die stete Bereitschaft sich von der Natur der Sache selbst leiten zu lassen, kennzeichnen den Habitus seines geistigen Schaffens. Ein anderer Vorzug seiner Arbeitsweise ist die historische Orientierung, das Anknüpfen an die Leistungen seiner Vorgänger .... Er ist überzeugt, daß bei dieser Entwickelung die Natur der Sache selbst den Leitstern abgibt » (p. 235).

Von dem vielen sonst Bemerkenswerten abgesehen, interessiert uns natürlich vor allem die Stellungnahme des Verfassers in den drei wichtigsten kritischen Punkten des aristotelischen Systems, in der Deutung und Wertung 1. der ersten Materie, 2. des menschlichen Nus und 3. des ersten unbewegten Bewegers.

Die erste Materie bespricht er p. 259-262 und 264-269. « Zu der Bestimmung der Materie als eines *völlig Unbestimmten* drängten alle Gedankengänge des Aristoteles hin. .... Damit ist jegliche Art von Sein der Materie abgesprochen und sie als ein *schlechthin Nichtseiendes* aufgefaßt. Wenn nun auch die Materie jeglichen bestimmten Seins ermangelt, so ist sie doch kein Nichts, sie ist vielmehr das *der Möglichkeit nach Seiende* » (p. 262). « Aristoteles hat nun die Begriffe Materie und Form einerseits, der Möglichkeit nach seiend und der Wirklichkeit nach seiend andererseits miteinander identifiziert und *die Materie als das Mögliche, die Form als das Wirkliche und Wirklichkeit verleihende Prinzip* bestimmt » (p. 266). « Materie und Form .... verhalten sich wie verschiedene Entwicklungsstufen, als die Stufe der Anlage und als die Stufe der Vollendung » (p. 267). Dem entspricht die Kritik. « Dabei ist die Materie ein unmögliches Mittleres zwischen Sein und Nichtsein. » « Nur in der wirklichen Natur eines Dinges ist die Möglichkeit zu etwas anderem gelegen. Das menschliche Denken hebt mittels Abstraktion diese Möglichkeit als etwas Gesondertes heraus, und Aristoteles ließ sich verleiten, diesem Abstraktionsprodukt nicht bloß eine gedankliche, sondern eine reale Selbständigkeit zuzusprechen » (p. 268). Aristoteles selbst sei nicht imstande gewesen, an diesem Begriff der ersten Materie festzuhalten. « An die Stelle der reinen Potenz ist der konkrete Stoff getreten » (p. 268) und « Bäumker hat eingehend ausgeführt, wie sich die Materie *mit*wirkend, *selbst*wirkend und *gegen*wirkend betätigt » (p. 269 [1]). Diese Deutung und Wertung wird weder der Schärfe des aristotelischen Begriffes noch der Kraft des aristotelischen Beweisganges gerecht (vgl. noch p. 281-282 und 283-284). Im Zusammenhang damit sei noch erwähnt, daß, für Verfasser, Aristoteles in der Definition « das Wesen im Sinne der Form abgesehen von der Materie erfaßt wissen will » und hinwieder, wo es Begriffe von Naturdingen zu bilden gilt, « auch die Materie in den Begriff aufzunehmen » gezwungen ist (p. 285, vgl. noch p. 302)

Die Nuslehre wird p. 315-318 und 326-328 dargelegt. Verf. geht von der Unterscheidung zwischen 1. der niederen Denkseele und dem Nus (*De anima*), 2. zwischen der praktischen und der theoretischen Vernunft (*Ethik*), 3. zwischen dem leidenden und dem wirkenden Verstande (*De anima*) aus. Die theoretische Vernunft (νοῦς θεωρητικός) wird einerseits auf den Nus zurückgeführt und andererseits mit dem wirkenden Verstande identifiziert. Hingegen gehört der mit der praktischen Vernunft zusammenfallende leidende Verstand zur niederen Denkseele. « Nur die höhere Denktätigkeit des theoretischen Nus ist eine rein geistige Tätigkeit. Dieser ist nicht an den Körper gebunden und von ihm abhängig, hat mit keiner körperlichen Tätigkeit etwas gemein, gehört nicht zur Natur, er ist nicht Formprinzip des Körpers, er schließt die niederen Seelenprinzipien nicht in sich, wie das alles bei der niederen Denkseele der Fall ist » (p. 317). Der Nus *kommt von außen herein*, ist trennbar vom Körper wie das Ewige vom Vergänglichen, ist *unsterblich* (p. 316). In der nikomatischen Ethik wird nun der Nus, und zwar der praktische Nus, als der Kern der menschlichen Persönlichkeit, als das « eigentliche Selbst » bezeichnet und für korruptibel erklärt. Der theoretische Nus hingegen kommt als « Gast aus fremdem Götterland » und kehrt wieder dahin zurück, woher er gekommen ist (p. 317-318). « Von dem wirkenden Verstande sagt Aristoteles, daß er getrennt, leidenslos und unvermischt, seiner Natur nach reine Energie ist. Er ist ewig und unsterblich, während der leidende Verstand vergänglich ist. So ist also der intellectus agens identisch mit dem theoretischen Nus, während der leidende Nus der niederen Denkseele angehört » (p. 328). Dem gegenüber müssen wir zwar die Schwierigkeit der aristotelischen Texte zugeben. Wir glauben aber, daß die Möglichkeit einer andern Deutung nicht so ganz ausgeschlossen ist, wie die obigen Äußerungen es nahelegen. Um so mehr glauben wir dies, als von dieser Auffassung bis zur Gleichsetzung des höheren menschlichen Nus mit der göttlichen Vernunft (vgl. p. 289) der Schritt nicht weit ist.

Nach diesen Ausführungen wird man nicht erwarten, daß sich Verf. in der Deutung des aristotelischen ersten Bewegers dem hl. Thomas anschließt. Vom ersten Beweger handelt er p. 273-278 und p. 288-290. Entscheidend ist hier die Frage : « Auf welche Weise fungiert der erste Beweger als Bewegungsursache ? » Und die Antwort lautet : « Gott bewegt wie das Geliebte den Liebenden und durch das Bewegte alles andere, d. h. als Zweckursache. Die Welt wird bewegt wie das Denken und Begehren vom Gegenstand des Denkens und Begehrens bewegt werden .... Gott hat also nach Aristoteles die Welt nicht erschaffen .... er hat auch nicht nach Art des platonischen Demiurgen eine ewige Materie nach dem Vorbild der Ideen gestaltet, sondern nur die Weltbewegung eingeleitet. Der Kosmos mit seinem zielstrebigen Kräftevorrat ist nicht göttliches Schöpfungsprodukt » (p. 277). Hierauf folgt selbstverständlich die Bemerkung : « Eine befriedigende Lösung ist das freilich nicht » (p. 278). Weiter heißt es sogar : « Das Sein .... ist besser als das Nichtsein, ... besitzt also von Natur aus eine ontologische Priorität seiner Negation gegenüber und trägt somit den Grund seiner Existenz in sich » (p. 278).

Und in einer Fußnote zur p. 276 wid noch betont: « Der Versuch von Franz Brentano und von Eugen Rolfes, im Anschluß an A. Trendelenburg dem aristotelischen Gott eine schöpferische Tätigkeit beizulegen, ist mit den Quellen nicht vereinbar. » Auch hier ist die Schwierigkeit der Texte zugegeben. Dennoch wird man sich schwerlich damit abfinden, dem Aristoteles einen Gottesbegriff zuzuschreiben, der so offenkundig mit dem Kausalitätsprinzip im Widerspruch steht, welches ihm zum Beweise seiner Existenz und seines universellen Einflusses gedient hat. Da sind die Akten gewiß noch nicht geschlossen.

Auf die Darstellung der Ethik (p. 333-361) und der Politik (p. 961-980) einzugehen, ist uns nicht mehr möglich. « Auch hier (in der *Ethik*, aber wohl ebensosehr in der *Politik*) offenbart sich Aristoteles als der weitausholende Denker, der in beständiger historischer Orientierung und kritischer Sichtung eines umfangreichen Materials wie in lebendiger Beziehung zu den realen Verhältnissen den festen Boden für seine Aufstellungen gewinnt » (p. 333). Man bekommt den Eindruck, Verf. habe diesen Teil des aristotelischen Systems mit größerer Freude behandelt und deswegen auch mit größerer Lebendigkeit, jedenfalls mit einer Vollendung die an die besten Partien des Platon erinnert.

Unter den nacharistotelischen Systemen nimmt die stoische Philosophie gegenüber dem Epikurismus und dem Skeptizismus entschieden den ersten Platz ein. Darüber orientiert Verf. mit derselben Vollständigkeit und Zuverlässigkeit. Selbstverständlich finden die früher halb vergessenen Meister der mittleren Stoa, Panaitios und besonders Poseidonios, eine ihrer Bedeutung entsprechende Würdigung. Auch die römische Stoa, die so vielen Späteren eine strenge und doch liebe Sittenbildnerin gewesen, mit den zum Gemeingut der westländischen Kultur gewordenen Schriften Senecas, Epiktets und Mark-Aurels — die einzigen uns erhaltenen von der ganzen Literatur der Schule — hat Verf. eingehend gekennzeichnet. Dem Cicero ist ebenfalls ein eigenes Kapitel gewidmet.

Die letzten Seiten des Werkes (p. 465-503) sind den religiös-mystisch orientierten Systemen gewidmet, die für die gärende Zeit der drei ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt so charakteristisch sind. Da heben wir die schöne, geschlossene und abgerundete Darstellung der philonischen Theologie hervor (p. 466-475). Wichtiger noch ist das Kapitel über den Neuplatonismus (p. 484-503). Sehr entschieden reagiert Verf. gegen die althergebrachte Gewohnheit, die plotinische Lehre als pantheistisch einzuschätzen. Schon Zeller hatte den Anfang zu dieser Reaktion gegeben, als er diesen Pantheismus etwas mißverständlich als dynamischen Pantheismus bezeichnete. Deutlicher aber spricht sich Verf. aus. « Plotin will nur zum Ausdruck bringen, daß aus der göttlichen Kraftfülle die Seinsstufen hervorgehen, die Transzendenz Gottes steht für ihn fest. Dem Gedanken einer Gleichsetzung von Gott und Welt oder einer Differenzierung des einen in die Mannigfaltigkeit der Weltdinge wird nachdrücklich gewehrt. Das All und das Prinzip, von dem sich das All herleitet, sind geschieden derart, daß das eine weder mit dem All noch mit einem Teil von ihm zusammenfällt (*Enn.* III, 8, 9). Von Pantheismus ist keine Rede, die

substantielle Selbständigkeit Gottes ist deutlich gewährt » (p. 489). Freilich wären in dieser Rehabilitierung des plotinischen Denkens noch weitere Schritte zu tun. Es ließe sich noch unter anderm feststellen, daß der Hervorgang der Dinge vom höchsten Prinzip aus einem ausgesprochenen Schöpfungsprozeß, einer eigentlichen creatio ex nihilo, gleichkommt, wie denn Verf. selbst das Eine « Schöpfer aller Dinge » (p. 488) nennt, anderswo aber doch öfters der antiken Philosophie den Schöpfungsgedanken ganz allgemein abspricht (p. 168, p. 277). Ebenfalls ließe sich zeigen, daß das Erste und Eine, wenn auch weit über Sein und Denken hinausgelegen, doch ein inneres Leben, ein ewiges, rein aktuelles Wachsein, Denken und Wollen besitzt, oder besser, selber ist. Wir wollen die zu wenig beachtete Stelle gleich anfügen. Ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα .... ; ἡ δὲ ἐγρήγορσις ἐστιν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος. ταῦτα δὲ αὐτος ἐστιν· αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν· ἐξ αὐτοῦ δὲ ταῦτα, καὶ οὐ παρ' ἄλλου. παρ' αὐτοῦ ἄρα αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ εἶναι· οὐκ ἄρα, ὡς συνέβη, οὕτως ἐστίν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν, αὐτός ἐστιν. (*Enn.* VI, 8, 16) εἰ οὖν τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ πρῶτον, πρῶτον ἂν ἐνέργεια εἴη. (ib. 20) πρῶτον ἄρα ἡ βούλησις αὐτός (ib. 21). Deutlicher hätte sich Plotin wohl nicht ausdrücken können. Dem Verfasser scheint die wichtige Untersuchung René Arnous, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Paris 1921), entgangen zu sein. Übrigens charakterisiert er sehr treffend den plotinischen Geist, wenn er schreibt : « Was bei ihm vorherrscht, ist die Klarheit des spekulativen Denkens und die Kraft der mystischen Kontemplation » (p. 486). Dabei wäre nur noch zu betonen, daß für Plotin die mystische Kontemplation nicht den Ausgangspunkt des Denkens darstellt, sondern den über das Denken hinausgehenden End- und Höhepunkt der ganzen menschlichen Bestimmung.

Verfasser schließt mit dem Hinweis auf die tiefgreifende Befruchtung der christlichen Philosophie durch den Neuplatonismus. « Er ging in seinen wertvollen Bestandteilen eine fruchtbare Verbindung mit dem Christentum ein. .... Und noch die Scholastik zehrt in ihrer Spekulation von neuplatonischen Elementen » (p. 503). Damit ist zugleich die Bedeutung des griechischen Denkens überhaupt für die christliche Philosophie gegeben, denn der Plotinismus war nichts anderes als der Versuch, die Theologie des Platon, des Aristoteles und der Stoa zu einer endgültigen Synthese zusammenzufassen.

Freiburg. P. *M. St. Morard* O. P.

A. Schneider : Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen nach den Quellen dargestellt.

Dr. Schneiders neue Publikation umfaßt das dritte und siebente Heft der « Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft » in Heidelberg — neue Folge —. Die ganze Arbeit zählt 125 Seiten, von denen 68 auf Heft drei, die übrigen auf Heft sieben entfallen. Auch in diese

Publikation haben die Kriegsfolgen hineingespielt, da Heft drei, der erste Teil, schon 1921 erschien, Heft sieben aber erst 1923 publiziert werden konnte. Es hat übrigens wenig Sinn, das Heft drei den « ersten » und Heft sieben den « zweiten » Teil zu nennen, denn die Abhandlung selbst hat eine ganz andere richtigere Einteilung.

Durchaus zweckentsprechend gibt uns Schneider in einem *ersten Teil* (5-36) die *metaphysisch anthropologischen* Voraussetzungen Eriugena's Erkenntnislehre, nachdem er einleitend einige Bemerkungen über seine Persönlichkeit vorausgeschickt hatte (1-5). Was Schneider in diesem ersten Teile über die vier Naturen (5), Gott (6-7), die Primordialursachen (7-14) und die Entstehung der Erscheinungswelt (15 f.), dann über den Idealmenschen und den Erdenmenschen mit Leib und Seele (22-36) sagt, ist zumeist nicht neu, aber sehr genau aus Eriugena's Hauptwerk quellenmäßig belegt und, was noch mehr Bedeutung hat, bezüglich der einzelnen Teile auf die früheren Quellen : Gregor von Nyssa, Maximus Confessor, Pseudo-Dionysius und schließlich auf Plotin und Philo zurückgeführt. Hierin hatte Schneider wichtige Vorarbeiter in Jacquin und Draeseke. Die vier berühmten Naturformen des Skotus Eriugena, die der Verfasser teils auf Augustin, teils auf Origenes zurückführt (6), sind ursprünglichst der indischen Sankhya entnommen. Der Satz : « Aristoteles selbst hatte keineswegs immer Form und qualitative Bestimmung auseinandergehalten » (21), ist mir unverständlich. Der Stagirite unterscheidet scharf die forma substantialis und die accidentalis, zu der eben die qualitativen Bestimmungen gehören. Dem ist bis dato nichts Vernünftigeres hinzugefügt worden. Was soll also obiger Satz besagen ? Richtig aber ist es, daß Skotus, Plotin folgend, überhaupt keine irdische forma substantialis kennt und daher auch keine eigentliche körperliche Substanz, was mehr hätte betont werden sollen, denn das ist ein Kapitalpunkt in seiner vom Monismus beherrschten Körperlehre. Sehr gut bemerkt Schneider (15), daß Eriugena neuplatonische Philosophie und christliche Theologie verschmelzen, respektiv versöhnen wollte. Aber dieser leitende Zug bei Skotus wird von Dr. Schneider zu wenig ausgebeutet, denn diese Tendenz : heterogene Elemente zu versöhnen, führt Eriugena zu klaffenden Widersprüchen, daß er bald, wie Autor richtig sagt, neuplatonisch : Monismus, Pantheismus, Emanatismus und Subjektivismus, dann wieder den christlicher Theismus, Creatianismus und Realismus zu verteidigen scheint (4). Historisch liegt da der Schlüssel seiner Widersprüche und auch der Grund, warum er ganz verschieden interpretiert wurde.

Mit steigendem Interesse folgt der Leser dem *zweiten Teile*, der *Erkenntnislehre des Eriugena selbst* (36-125). In der interessanten Auseinandersetzung über die *Erkenntnisfähigkeiten*, die den ersten Teil dieses zweiten Teiles bildet (36-68), habe ich mich daran gestoßen, daß Schneider das, was Eriugena unter « Intellectus » « mens », im Griechischen νοῦς, versteht, im Deutschen mit « Vernunft » (51) und was er unter « ratio » versteht, mit « Verstand » gibt (60). Im Lichte des Mittelalters sollte die Benennung umgekehrt sein. Die höchste schauende Erkenntnis kommt dem Intellektus, dem Verstande oder Geiste — mens — νοῦς — zu, die

schließende der Vernunft — ratio —. So bei Plotin — Augustin, den Scholastikern überhaupt und auch bei Eriugena. Was der Verfasser über den *Ursprung* der skotistischen Erkenntnis sagt (69-78), gehört zum Interessantesten. Doch täuscht er sich, unserer Ansicht nach, wenn er in Skotus Hauptwerk De divisione naturae irgendwie eine *aristotelische Abstraktion* gefunden zu haben glaubt (64-65 und 70). Was Eriugena dort von dem innern Sinn oder der διάνοια sagt, stimmt mit dem, was Plotin von der gleichen Fähigkeit, welche die Ideen von oben mit den von unten hereingekommenen Sinnesbildern vergleicht usw., sagt, überein. Von einer Erwerbung eines Ideeninhaltes aus einem Sinnesbilde, keine Rede. Daher ist der Akt der διάνοια nur *diskursives* Denken, wie Autor richtig sagt (70). Damit stimmt es, wenn Eriugena schließlich alle Ideen, jene der Geistesdinge und jene der Sinneswelt für *angeboren* hält, sodaß die Erfahrung *keine innere* Bedeutung hat für die Erwerbung der Ideen, was Schneider vorzüglich hervorgehoben (76-77). Damit stimmt weiter, was Dr. Schneider selber sagt über den ausgesprochenen *Rationalismus* des Eriugena (82 ff.), sein Lob auf die *Dialektik* (83-84), seine rein *aprioristische Spekulation* (85-86), seine absolute Unterordnung des *Glaubens* und der *Theologie* unter die ratio humana (87-90). Über alles das spricht der Verfasser ausgezeichnet. Weiter offenbart sich sein Subjektivismus in der Auffassung des *Seins* und *Nichtseins* (91 f.), der *Trinitätslehre* (94 f.), der *Theophanienlehre* (96 f.) und vor allem seiner Theorie über den *Ort* (100 f.). Dennoch gibt es bei Eriugena auch *realistische*, sogar ultrarealistische Tendenzen (111 f.). Beide führt Schneider zuletzt auf den Neuplatonismus zurück. Mit Recht! Plotins *dynamisch-intellektualistischer Pantheismus* bildet die Vorlage für beide Weltauffassungen. Nur finde ich in Skotus, wie schon angedeutet, weniger sensualistisch-realistische Elemente (110) als unser Verfasser. Und noch eine Bemerkung! Vielleicht hat der Autor noch zu wenig betont, welch gewaltige Rolle die *Erbsünde* in der ganzen Lösung des Erkenntnisproblems bei dem Eriugena spielte.

Arthur Schneiders Abhandlung über Eriugena's Erkenntnislehre füllt eine längst gefühlte Lücke aus in der Geschichte der Frühscholastik. Die Lösung des Problems war nicht leicht. Man mag über den einen und andern Punkt des Dargebotenen vielleicht anderer Ansicht sein. Skotus Eriugena ist schwer zu ergründen. Er ist der « *Dunkle* » der Frühscholastik. Aber das Bild, das Schneider unter großen zu überwindenden Schwierigkeiten von seiner Erkenntnislehre entworfen, dürfte seinen Wesenszügen nach richtig sein. Die Arbeit ist das wohl überlegte, vorsichtig ausgedrückte Resultat gründlichen Quellenstudiums, glücklich in ihrem Aufbau und interessant in ihrer Darstellungsweise!

P. G. M. *Manser* O. P.

E. Rolfes: Die Philosophie von Thomas von Aquin. Durch ausgewählte Stücke aus seinen Schriften in ihren Grundzügen dargestellt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. (Der philosophischen Bibliothek Band 100.) — **Thomas von Aquin: Fünf Fragen**

über die intellektuelle Erkenntnis. (Quästio 84-88 des ersten Teils der Summa.) Übersetzt und erklärt. (Der philosophischen Bibliothek Band 191.) Beide bei Felix Meiner, Leipzig 1920 und 1924.

Der Mangel einer guten Thomas-Übersetzung macht sich in Deutschland immer mehr bemerkbar. Während z. B. Frankreich und England schon seit langem ihre Übersetzungen haben, scheint sich in Deutschland aus begreiflichen Gründen keiner an eine solch schwierige Aufgabe heranwagen zu wollen. Die Übersetzung von Dr. Ceslaus Schneider, die aber bei aller Anerkennung ihrer Vorzüge dem heutigen Ideal einer guten Übersetzung nicht mehr genügen kann, ist bis dato die einzige vollständige Übersetzung der Summa geblieben. Da war es gewiß ein guter Gedanke, mit der Übersetzung ausgewählter Stücke, vorzüglich aus den beiden Hauptwerken des Aquinaten wenigstens wieder einen Anfang zu machen, um denen, die sich für die Gedankenwelt des Aquinaten interessieren, denen aber die scholastische Terminologie gleich einer chinesischen Mauer den Zugang zu dieser Welt versperrt, eine willkommene Hilfe zu einer ersten Orientierung zu bieten, zugleich aber auch das Bedürfnis nach einer vollständigen neuen Übersetzung zu wecken und die zu solchem Werke geeigneten Kräfte mobil zu machen.

Zwar kann auch diese Übersetzung in Auswahl noch nicht in allweg als Muster gelten. Es finden sich neben Partien höchster Eleganz doch vielfach auch solche, die einen einigermaßen verwöhnten Leser nicht gerade zur Lektüre einladen. Vor allem stört die durchweg allzu wörtliche Übersetzung der stereotypen Einleitungsformeln, wie z. B. Ad primum sich proceditur (« Das Erste wird so angegangen ») oder Respondeo dicendum quod, cum etc., das dann in der Übersetzung wegen der Auflösung der knappen lateinischen Konstruktionen oft ein ganzes Heer von Nebensätzen nach sich hat, in dessen Struktur man sich nur mühsam zurecht findet. Rolfes mag das selbst empfunden haben, denn ein Vergleich der beiden Bändchen zeigt, daß er in den später erschienenen « Fünf Fragen » die gleichen Partien viel freier behandelt hat als in der ersten Auswahl. Schade auch ist es, daß Rolfes zur Übersetzung der *Contra Gentes* noch nicht die neue Leonina-Ausgabe benutzen konnte. Die Ausgabe, die ihm als Vorlage gedient, war nicht die beste und so sind manche Stellen unklar oder mißverständlich geblieben. Besondere Erwähnung verdienen noch die Anmerkungen, die wenigstens im allgemeinen und vor allem für eine geschichtliche Orientierung sehr wertvoll sind.

Diese wenigen, bei einer sachlichen Besprechung notwendigen Ausstellungen sollen aber das große Verdienst des in seinem hohen Alter noch so unermüdlich schaffenden Aristoteles-Forschers in keiner Weise herabsetzen. Wie bei keinem andern Werke könnte man bei einer Thomas-Übersetzung sagen : Kritisieren ist nicht schwer ; besser machen um so mehr ! Wer sich nur einmal im Ernste daransetzt, einen scholastischen Text in solch knapper begrifflicher Fassung, wie wir ihn bei Thomas finden, zu übersetzen, der wird die ungeheuren Schwierigkeiten einer solchen Übersetzung bald fühlen, der kaum wiederzugebenden scholastischen Terminologie gar nicht zu gedenken. Die romanischen Sprachen mit

Einschluß des Englischen haben es in dieser Beziehung etwas leichter. Und doch haben auch sie in weitgehendem Maße auf eine wörtliche Übersetzung verzichten gelernt. Als gute und in jeder Hinsicht zugleich praktische Übersetzung kann wohl unbedenklich die neuerdings von der « Revue des Jeunes » in Angriff genommene Ausgabe gelten, von der bisher zwei Bändchen erschienen sind : S. Thomas d'Aquin — Somme Théologique — *La Prudence;* Traduction française par H.-D. Noble O. P. und *Dieu;* Tome premier ; par A. D. Sertillanges O. P. [1] Diesen Übersetzungen ist unter dem Strich in sorgfältiger Parallele der lateinischenText beigedruckt, was ihren Wert nicht wenig erhöht.

Freiburg. P. *Heinrich M. Christmann* O. P.

A. Gemelli : Nuovi orizzonti della psicologia sperimentale. 2ª ed. rivedute ed aumentata. Milano (Società editr. « Vita e pensiero ») XIV und 387 pag. (Ohne Jahresangabe.)

« Die hier gebotenen Aufsätze », sagt der Verfasser in seiner Vorrede, « bilden nicht eine einheitliche Abhandlung über die Grundfragen der Psychologie », sondern sind « Studien, die sich auf einzelne Fragen beziehen ». Allein alle streben doch wohl auf das eine Ziel hin : darzutun, welche Bedeutung die experimentell-psychologische Methode überall, insbesondere in Italien, erlangt habe.

Das Ganze ist in fünf Teile abgeteilt. — Im ersten Teile wird durch eine kurze Untersuchung der psychischen Tatsachen die Unmöglichkeit bewiesen, diese Tatsachen auf Tatsachen physischer Art zurückzuführen. Biologie und Psychologie sind zwei durch Gegenstand und Methode von einander verschiedene Wissenschaften. Die Physiologen und Biologen, die die Psychologie in der biologischen Wissenschaft aufgehen lassen wollen, leisten weder der Psychologie noch der Biologie einen Dienst. Sie werden folgerichtig zu einer widerspruchsvollen, sich selbst aufhebenden « Psychologie ohne Seele » geführt. Trefflich zeigt der Verf., welch unheilvolle Verwirrung aus einer vorgeblichen « physiologischen Psychologie » entsteht und wie gänzlich unbefriedigend die biologische Erklärung der psychischen Tatsachen ist. Andererseits jedoch stellt er nicht in Abrede, daß die so hoch entwickelte biologische und physiologische Wissenschaft eine Hilfe für die Psychologie ist. Aber immer sind diese Wissenschaften von der Psychologie klar zu unterscheiden. « Wer Psychologie treiben will, soll sich wohl des Experimentes bedienen. Aber vor allem muß er sich auf die Beobachtung jener Tatsachen stützen, die nur durch Innenerfahrung vom Bewußtseinsträger erfaßt werden können. Die Unmöglichkeit für die Physiologie, eine Erklärung der psychischen Tatsachen zu geben, ist darin begründet, daß zwischen der äußern, physischen Erscheinung, die mit den äußern Sinnen wahrgenommen wird und der innern psychischen Tatsache, die einzig durch Innenbeobachtung erfaßt werden kann, einfach eine

[1] Paris ; Editions de la « Revue des Jeunes » ; Desclée & Cie., 30, Rue Saint-Sulpice. 1925.

erfahrungsmäßig gegebene Verbindung besteht, da das Psychische auf das Physische nicht zurückführbar ist » (p. 28). — Der zweite Teil beschäftigt sich mit der experimentell-psychologischen Methode überhaupt und deren Bedeutung. Er beginnt mit einer klaren Darlegung der von Claparède gegebenen Einteilung der experimentellen Methoden. Dann wird die Frage von der Meßbarkeit der psychischen Akte vorgelegt und ein geschichtlicher Überblick gegeben über die Entwicklung der psychophysischen Methoden (von Wundt bis Fechner). Diese Methoden, zuerst unvollkommen, erreichen mit Wundt eine solche Vollkommenheit, daß nun überall in allen wissenschaftlichen Zentren psychophysiologische Schulen und Laboratorien eröffnet werden. Die Meßmethode ist von unbestreitbarem Werte. Jedoch ist der eigentliche Gegenstand dieser Messungen genau zu bestimmen. Nicht eigentlich die Bewußtseinstatsache, sondern nur deren äußere Erscheinung wird gemessen. Es wird die Bewußtseinstatsache gemessen insofern sie in die äußere Erscheinung tritt, so daß man von psychischen Messungen im strengen Sinne des Wortes nicht sprechen kann. — Im dritten Teile, der wohl der bedeutsamste ist, gibt Gemelli einen Ausblick auf die neuen Richtungen der Gedanken- und Willenspsychologie. Psychophysik und Psychophysiologie ist keine empirische Psychologie. Um in der Psychologie ernste Ergebnisse zu erzielen, ist es notwendig, ein anderes experimentelles Betriebsmittel heranzuziehen: die den Psychophysiologen unbekannte « Introspektion ». Sie wurde angewandt von Külpe und Binet, die so der Psychologie eine ganz neue Richtung gaben und schätzbare Ergebnisse erzielten im Sinne eines ausgesprochenen Spiritualismus. Durch Anwendung der introspektiven Methode hob man die vom Sinnesbilde verschiedenen Allgemeinbegriffe hervor.

Dieses Verfahren wird nun auch von Marbe, Watt und Messer auf das Studium der Urteile angewandt — mit gutem Erfolg. Letzterer kommt auf experimentellem Wege zu einer Einteilung der Urteile, die sehr an die aristotelische Logik erinnert. Mit den Versuchen Bühlers legt uns Gemelli das Beste vor, das die experimentelle Gedankenpsychologie bis jetzt geleistet hat. Der Gedanke zeigt sich immer klarer von jedem sinnlichen Elemente verschieden als Ergebnis einer über jede physische Ursächlichkeit erhabenen Tätigkeit. Auch auf den Willen und das Pflichtbewußtsein wurde diese neue experimentelle Methode angewandt. — Der vierte Teil beschäftigt sich mit der pathologisch-psychologischen Methode. Sie ist zu billigen, aber mit großer Vorsicht anzuwenden; es darf nicht als Regel angesehen werden, was nur relativ und Ausnahme ist. Die pathologischen Untersuchungen sind Hilfsmethoden und anzuwenden in Fällen, in denen es unmöglich ist, andere Methoden zu gebrauchen. Sie sind auch nützlich als Kontrollmethoden. — Der fünfte Teil beginnt mit einem Überblick über die experimentelle Erforschung des Bewußtseins. Insbesondere wird hier erörtert: Die Enge des Bewußtseins, die Bewußtseinseinheit, die auf das Bewußte hingeordneten unbewußten Vorgänge. Alle Psychologen geben eine gewisse relative Bewußtseinsenge zu. Auf Grund der Untersuchungen von Külpe, Mager, Bonnet und andern kommt Gemelli zum Ergebnis, daß es die Aufmerksamkeit ist, die die Enge des Bewußtseins

bestimmt. Verschiedene Bewußtseinsstufen sind zu unterscheiden: Das tatsächliche Vorhandensein eines Inhaltes im Bewußtsein, die fortgesetzte Betrachtung dieses Inhaltes, das potentielle, das aktuelle Wissen. Die Einheit des Bewußtseins wird nicht erschüttert, sondern bestätigt durch die Einheit der Aufmerksamkeit, der Wahrnehmung, der Erfahrung und des Wollens. Beachtungswert ist, was gesagt wird über das erste Aufleuchten des Bewußtseins in uns, über das fortwährende Zusammenarbeiten von Bewußtem und Unbewußtem und «das fortwährende ineinander Übergehen des sogenannten Überbewußten und Unterbewußten». «So endigen viele in vollem Lichte des Bewußtseins begonnene Überlegungen im Dunkel des Unbewußten; trotzdem hören sie nicht auf, sich logisch zu entwickeln, ohne jedoch unter der Kontrolle des Bewußtseins zu stehen.

Indem Gemellis Buch die Bedeutung der empirischen Psychologie hervorhebt, zeigt es auch zugleich, daß kein Gegensatz besteht zwischen der empirischen und der philosophischen Psychologie der Alten. Jene ist eine Vorstufe zu dieser. «Es gibt da eine Menge Probleme», sagt Gemelli, «für die die empirische Psychologie keine Lösung zu geben vermag .... Das zeigt, daß man über die empirische Psychologie hinausgehen und zu einer metaphysischen Psychologie der Alten gelangen muß.»

Subiaco. P. *Joach. De Liberato* O. S. B.

W. Schmidt: Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München (Kösel) 1924 (x und 228 pag.).

Der berühmte Ethnologe Schmidt will uns in diesem Buch einige Grundergebnisse und Grundgedanken seiner Forschungen über den Ursprung der Gottesidee darbieten. Das Werk aber birgt weit mehr, als die bescheidene Ankündigung im Vorwort erkennen läßt. Nach unserem Dafürhalten darf es als die hervorragendste Leistung unter den andern glänzenden Forschungen Schmidts betrachtet werden. Schmidts Ausführungen geben einen höchst interessanten Aufriß katholischer Religionsphilosophie und haben für die religionsphilosophische Prinzipienforschung die fundamentalste Bedeutung. Gegenüber Rudolf Ottos Schrift «Das Heilige» hebt P. Schmidt neben den Gefühlselementen vor allem die rationalen Eigenschaften des primitiven Gotterkennens hervor. Das Ergebnis dieser Untersuchungen faßt er in folgender Weise zusammen: «Einen positiven Beweis dafür, daß auch nur irgend ein Element am Gottesbild der Urzeit unmittelbar aus dem irrationalen Gefühl seinen Ursprung genommen habe, besitzen wir zur Zeit in keiner Weise .... Das Gottesbild blieb in seiner Grundlage und seinem Kern noch rational, als es groß und stark, kindlich und genial genug war, das *ganze* Weltbild dabei im Auge zu behalten, von diesem Ganzen auszugehen. Es wurde aber immer irrationaler, je mehr es auf einzelne Teile der Natur sich einschränkte, sich spezialisierte, sei es auf den Menschen (Ahnenkult), sei es auf die Gestirne (Astralkult), sei es auf Bäume und Gewächse, Steine, Flüsse, Berge, auffallende Objekte, sei es auf die Tiere (Tierkult, Totemismus u. a.). Erst eine kraftvolle umfassende

Synthese kann aus dem Wirrwarr dieser Irrwege wieder zur Klarheit und Festigkeit des alten rationalen Gottesbildes zurückführen. » (p. 82.) Man beachte dann in Schmidts Ausführungen, welch große Tragweite seine Unterscheidung von rational, irrational und superrational erhält, beachte seine feine Herausarbeitung des Begriffs des Irrationalen. Bekanntlich wird ja mit dem Begriff des Irrationalen in der modernen Religionsphilosophie viel Unfug getrieben ; er ist oft das unbekannte X, dem alles zugeteilt wird, was sich dem Zwange eines aprioristischen Systems nicht fügen will. Schmidt verrät eine tief philosophische Erfassung der Probleme, verbunden mit einer außergewöhnlichen Fähigkeit, seine philosophischen Prinzipien auf die Gegenwartsprobleme anzuwenden und seine religionsphilosophischen Anschauungen in klarer und plastischer Form auszudrücken. Die vier Forderungen für das vollrationale Erkennen : Vertrauen auf die Kraft der Vernunft, Demut in Anerkennung der Begrenztheit ihrer Kraft, kühne Großzügigkeit ins Weite und höchste subjektive Interessiertheit im Innern sind ja freilich in anderer Form von andern Denkern, namentlich schon von Thomas von Aquin, ausgesprochen worden ; aber in so schöner Fassung, in so kurzer und packender Begründung und in so passender Anwendung auf die modernen Probleme, haben wir sie nur bei Schmidt gefunden. Sympathisch berührt uns auch, daß Schmidt mit schlagenden Gründen dartut, daß die Religion nicht *erlebt*, sondern *gelebt* sein soll. Sein wertvolles Buch wird jedem gebildeten Katholiken eine kostbare wissenschaftliche Bereicherung und einen hohen geistigen Genuß bieten.

Wolhusen. *Dr. E. Spieß.*

G. Bichlmair S. J. : Urchristentum und katholische Kirche. Innsbruck-Wien (Verlagsanstalt Tyrolia), 1925 (378 pag.).

Das Buch will in erster Linie für die Seelsorge geschrieben sein und für diesen Zweck wird es kostbare Winke geben können. In prächtiger Sprache geschrieben, schildert es die kirchliche Urzeit mit einem feurigen Enthusiasmus und einer Innigkeit, die die Nüchternheit streng wissenschaftlicher Werke natürlich nicht aufbringt. In diesem Vorzug liegt aber auch die Achillesferse des Werkes. Auf strenge Wissenschaftlichkeit darf es keinen Anspruch machen. Der Verfasser sah sich dann und wann genötigt, bei umstrittenen Problemen sich einer bestimmten Lösung einfach anzuschließen, ohne die Bevorzugung dieser Lösung näher zu begründen. Nicht als ob er sich gegen die historische Treue verfehlt hätte, keineswegs ; aber die Erklärung der urgeschichtlichen Quellen des Christentums ist nicht immer eine so leichte Sache, wie des Verfassers Ausführungen darzutun scheinen. Die überschauende Synthese scheint der Verfasser besser zu beherrschen, als die Akribie einer peinlich genauen empirischen Analyse. Seine Ausführungen beruhen gewiß auf guten historischen Quellen, emanzipieren sich aber doch allzusehr vom wissenschaftlichen Ballast. Das Literaturverzeichnis weist ganz empfindliche Lücken auf. Wo sind da, um nur auf ganz unverzeihliche Lücken aufmerksam zu machen, die Namen

Batiffol und Duchesne? Keine einzige der bedeutenden Arbeiten französischer Autoren ist erwähnt; das ist doch stark einseitig. Zudem hat das Literaturverzeichnis methodische Mängel: ganz allgemeine Handbücher werden hier als Quellen aufgeführt; Werke, die erst aus zweiter und dritter Hand das Material darbieten, werden aufgezählt und wichtige Spezialuntersuchungen ausgelassen; bei einigen Werken wird der Erscheinungsort angegeben, bei andern wieder nicht; ein Werk ist nur mit dem Namen des Verfassers und dem abgekürzten Titel angeführt. Dieses Literaturverzeichnis drückt das Vertrauen auf das Dargebotene stark herunter und deshalb möchten wir wünschen, daß bei einer Neuauflage — die das Buch sicher verdient — die Literatur am Anfange jedes Abschnittes, bei wichtigen Stellen auch unten in Anmerkungen angeführt werde; in solchen Anmerkungen könnten ganz kurz auch die Beurteilungen katholischer Autoren über in Frage stehende Probleme erwähnt werden. Eine solche bescheidene Beiziehung des wissenschaftlichen Apparates würde sicher dem frischen Fluß der textlichen Ausführungen nicht schaden und dem nicht fachmännisch Gebildeten andeuten, welches Material er zur weitern Orientierung beizuziehen hat. Sehr anerkennen möchten wir, daß der Verfasser eingehend die Sakramente im Leben der Urkirche behandelt hat. Wenn diese Darstellung die notwendigen historisch-kritischen Ergänzungen erhält, wird sie wertvolle Dienste leisten.

Wolhusen. *Dr. E. Spieß.*

Alessandro Manzoni: Betrachtungen über die katholische Moral. Ins Deutsche übertragen von *Franz Arens*. München (Theatiner-Verlag) 1923.

Diese Betrachtungen bilden den VI. Band der deutschen Ausgabe der Werke Manzonis. Viele Leser der poetischen Werke des gefeierten Italieners werden durch diese Betrachtungen überrascht; sie dachten kaum daran, daß Manzoni auch als Apologet der katholischen Moral Bleibendes geschaffen hat. Der Genfer protestantische Historiker und Sozialpolitiker Sismonde de Sismondi († 1842) hat in seinem großangelegten Werke « Histoire des républiques italiennes du moyen âge » (Paris 1808) den Einfluß der katholischen Religion und Moral auf die Entwicklung Italiens abfällig beurteilt. (Sein Werk ist auch in deutscher Übersetzung erschienen.) Gegen seine Behauptungen gab 1818 Manzoni seine Betrachtungen heraus. Die Beschuldigungen, und Angriffe Sismondis gegen die katholische Moral werden auch heutzutage, obwohl sie unzähligemal widerlegt worden sind, oft wiederholt. So werden die Betrachtungen Manzonis auch heute ein zeitgemäßes Buch bilden, um uns von der Erhabenheit der katholischen Lehre und Moral zu überzeugen und dafür zu begeistern.

Die kunstvolle Übersetzung folgt genau dem Original; darum sind die Sätze manchmal ziemlich lang, wodurch das Verständnis des Werkes hie und da erschwert wird.

Graz. P. *Paul Paluscsák* O. P.

Chronik.

Der Erste Internationale Thomistische Kongreß.

Anläßlich der Settimana tomistica (1923) hatte Papst Pius XI. den Wunsch ausgesprochen, es möchte im Jubeljahr 1925 in Rom ein thomistischer Kongreß veranstaltet werden, zu dem die katholischen Philosophen des ganzen Erdkreises einzuladen wären. Infolgedessen hatte es die Römische Akademie des hl. Thomas von Aquin auf sich genommen, denselben für die Osterwoche (15.-20. April) l. J. vorzubereiten. Gegen 130 Gelehrte waren der an sie ergangenen Einladung gefolgt, während von andern schriftliche Sympathiekundgebungen eintrafen.

Drei große Fragenkomplexe standen auf der Tagesordnung: 1. das kriteriologische Problem, 2. die Lehre von Akt und Potenz und 3. das Verhältnis der Naturphilosophie zu den experimentalen und mathematischen Wissenschaften. Über jedes dieser Probleme waren mehrere Referate ausgearbeitet und den Kongreßteilnehmern bereits gedruckt zugestellt worden. So konnte auf der Tagung selber fast die ganze Zeit der Diskussion und dem gegenseitigen Gedankenaustausch gewidmet werden.

Nachdem Msgr. *Salvatore Talamo*, Sekretär der Thomasakademie, den Kongreß eröffnet hatte, übertrug er das Präsidium an Msgr. *Laurentius Janssens* O. S. B., Titularbischof von Bethsaida.

Das erste Referat hielt P. C. *Boyer* S. J. (Rom) über das Thema: *De problematis critici positione et solutione.* Nach seinen Ausführungen ist das kriteriologische Problem berechtigt; es wurde schon von Aristoteles gestellt. Denn was in der Philosophie nicht zu Recht besteht, das ist der Irrtum. Der Irrtum aber findet sich einzig im kategorischen Satz. Ein Irrtum kann nicht durch die bloße Stellung einer Frage eintreten, wohl aber kann er in deren Beantwortung vorkommen. Zudem müssen alle Beweise, sowohl pro wie contra, berücksichtigt werden. — Welches muß die Geistesverfassung des Philosophen sein, wenn er das kriteriologische Problem stellt und die Beweise erwägt? Ist diesbezüglich ein Zweifel oder Unkenntnis statthaft? Mit nichten. Wäre ein Zweifel gestattet, so wäre er unüberwindlich. Ungeachtet der von Kant gemachten Unterscheidung zwischen noumenaler und phänomenaler Wahrheit, so wie diese Ausdrücke dem Referenten zufolge von Kant verstanden werden, muß betont werden, daß das kriteriologische Problem schon dadurch gelöst ist, daß es gestellt wird, vorausgesetzt, daß der, welcher es stellt, den Sinn seiner eigenen Frage erfaßt. Wird jedoch unter noumenaler Wahrheit die Wahrheit der Dinge an sich, unter phänomenaler Wahrheit aber die Wahrheit der bloßen Erscheinung der Dinge verstanden, dann ist allein die noumenale Wahrheit echte Wahrheit. Bei der Lösung des Problems müssen dann zwei Momente beachtet werden:

einmal, daß der subjektive Zustand der Gewißheit aus dem Vermögen des Verstandes, über sich selbst zu reflektieren und so seine eigene Erkenntnisfähigkeit zu erfassen, sich herleitet, sodann, daß der tiefste Grund der Erkenntnis die ewige und unveränderliche göttliche Wahrheit ist, deren Abbild in uns der tätige Verstand ist, in dessen Licht jede natürlich erkennbare Wahrheit erfaßt wird.

Anschließend an die Ausführungen des Referenten wurden verschiedene Bemerkungen geltend gemacht. So sieht Msgr. *H. Bonamartini* (Rom) schon in der Problemstellung die Möglichkeit eines Irrtums : Wird nämlich die Frage im skeptischen Sinne gestellt, so ist eine Lösung zum vornherein unmöglich. Nach Prof. *St. Kobylecki* (Warschau), hat das Problem, ob der menschliche Geist die Wahrheit zu erkennen vermöge, gar keinen Sinn. Msgr. *M. Marmora* (Assisi) schlägt dem Kongresse für die Lösung des kriteriologischen Problems eine neue Methode vor. P. *M. de Munnynck* O. P. (Freiburg) bemerkt, daß das eigentliche kriteriologische Problem nicht darin bestehe, ob der Geist die Wahrheit zu erfassen vermöge — hat doch Kant selbst das zugegeben, wenn er auch die Wahrheit nicht richtig verstanden hat — sondern darin, *ob* und *wie* eine Wissenschaft möglich sei.

In einem folgenden Referate beantwortet Prof. *L. Noël* (Löwen) die Frage : *Comment poser le problème de la connaissance.* Nach ihm hat sich, das ganze epistemologische Problem innerhalb der vom hl. Thomas angegebenen Richtlinien zu bewegen : « Intellectus reflectitur supra actum suum ... cognoscit proportionem eius ad rem » (De Verit. q. 1 a. 9). Das letzte Kriterium der Gewißheit ist nicht das « Sentiment d'évidence », das etwas Subjektives bedeutet, sondern das, was dieses Sentiment hervorruft, nämlich die objektive Darstellung der im Urteil ausgedrückten Beziehungen. Der indirekte Realismus, der auf der Anwendung des Kausalitätsprinzips beruht, kann der Kritik nicht widerstehen ; aber die indirekte Widerlegung durch Hinweis auf die Widersprüche, in welche der Idealismus verfällt, behält ihren der positiven Analyse freilich untergeordneten Wert.

In der Diskussion betonte P. *J. Fröbes* S. J. (Valkenburg), der Idealismus könne zwar durch indirekte Beweise widerlegt werden, aus der Tatsache der Halluzinationen aber ergeben sich Schwierigkeiten bezüglich der anzuwendenden positiven Methode. Denn die genannte Tatsache zeige, daß die Erscheinung eines äußern Gegenstandes nicht mit absoluter Gewißheit die wirkliche Existenz des betreffenden äußern Gegenstandes beweise. — *St. Kobylecki* gibt der Befürchtung Ausdruck, die Art der Fragestellung möchte zu einer Verquickung der wahren Philosophie mit den falschen modernen Systemen führen. Wer zeigen will, daß der menschliche Verstand die Befähigung für die Wahrheit hat, verlegt sich auf ein unmögliches Bemühen. Denn es ist doch eine unzweifelhafte Tatsache, daß der Mensch Wahrheiten sich aneignet. Das eigentliche Problem besteht darin, *wie* er sie erworben und wie nun der weitere Fortschritt zu erfolgen hat. — P. *P. Lehmann* S. J. (Rom) ist entgegengesetzter Ansicht : Das kriteriologische Problem sei geradezu grundlegend und es

seien die Darlegungen des Referenten dahin zu ergänzen, daß eine Untersuchung über den objektiven Wert des intellektuellen Gedächtnisses erfordert und die sogenannte Wertphilosophie in Betracht gezogen werde.

P. *P. Geny* S. J. (Rom) behandelt sodann das Thema: *De ratione problematis critici solvendi.* Nach seiner Auffassung sind in der Lösung des kriteriologischen Problems das skeptische und das idealistische Problem wohl zu unterscheiden. Bezüglich des erstern fragt es sich, ob wir irgend eine Wahrheit mit Sicherheit besitzen; und die Antwort lautet, daß wir wenigstens über die Phänomene, die uns erscheinen, sicherlich wahre Urteile fällen können; und damit ist der Skeptizismus abgetan. Aber sogleich ergibt sich die weitere Frage, was denn diese Phänomene seien, ob sich in ihnen irgendwelche Dinge an sich dem Geiste kundtun und was diese seien, und das ist das idealistische Problem. Die ganze Widerlegung des Idealismus muß auf die Zurückweisung des Immanenz-Prinzips gerichtet sein, und zwar sowohl indirekt, indem die widersinnigen Folgen dieses Prinzips dargestellt werden, als auch direkt durch Erklärung des Wesens der menschlichen Erkenntnis.

In der Diskussion äußert P. *M. de la Taille* S. J. (Rom) seine vom Referenten abweichende Auffassung des unmittelbaren Terminus der menschlichen Erkenntnis. Ihm zufolge ist es etwas ganz Ungeheuerliches anzunehmen, daß der Geist unmittelbar den erkannten Gegenstand erfasse; der unmittelbare Terminus der Verstandeserkenntnis ist vielmehr die erkannte Intentio, deren Sein eben darin besteht, daß sie erkannt wird. Später erklärte P. de la Taille seinen Gedanken näher dahin, daß, so oft es sich um ein Urteil über einen konkreten äußern Gegenstand handle, das verbum mentale oder die erkannte intentio, dasjenige sei, was primo und per se erkannt werde und worin zugleich in ein- und demselben Akte die Sache selbst erkannt werde. Sodann bestehe bezüglich des Gedächtnisses die Schwierigkeit, wie das Vergangene, das nicht mehr existiert, unmittelbar erfaßt werden könne. — P. *R. Garrigou-Lagrange* O. P. (Rom) gibt seiner vollen Übereinstimmung mit dem Referenten Ausdruck und betont, eine Widerlegung des Idealismus sei ausgeschlossen, falls z. B. das Prinzip des Widerspruchs vorläufig bloß als subjektives Gesetz der Vernunft und nicht als objektives Seinsgesetz angenommen werde. Weiter macht er die tiefsinnige Bemerkung, das Immanenz-Prinzip könne nicht umgestürzt und der ontologische Wert der Verstandeserkenntnis nicht verteidigt werden ohne die metaphysische Zergliederung der Natur unserer Verstandeserkenntnis, wobei vor allem drei Dinge zu beachten seien: 1. daß das erkennende Subjekt von dem der Erkenntnis unfähigen darin sich unterscheidet, daß es auf Grund seiner Immaterialität nicht bloß seine eigene Wesensform, sondern auch die Formen anderer Dinge haben kann (I. q. 14 a. 3) oder vielmehr etwas anderes werden kann, insofern es etwas anderes ist; 2. daß das verbum mentale als Geistesqualität nicht das ist, was erkannt wird, sondern das, wodurch oder vielmehr das, in welchem der erkannte Gegenstand erkannt wird; 3. daß das zuerst vom Verstand Erkannte das Sein der sinnenfälligen Dinge ist. — *St. Kobylecki* wiederholt nochmals, nach seiner Auffassung handle es sich nicht darum,

wie dieses Problem zu lösen, sondern wie es auszuschalten sei, und das sei auf Grund einer Untersuchung des Verhältnisses von Gegenstand und Verstand möglich. — P. *Geny* geht schließlich auf die von P. de la Taille erhobene Schwierigkeit ein : er gibt die « Ungeheuerlichkeit » einer unmittelbaren Erfassung des außergeistigen Gegenstandes zu, bringt aber zugleich eine Distinktion an : es gibt zwar kein medium quod, wohl aber ein medium quo, das zugleich und im nämlichen Akte erkannt wird. Wenn man sich aber auf die Immanenz der Erkenntnis beruft und betont, der Geist könne nicht aus sich selber herausgehen, dann dürfen wir den terminus productus, der innerhalb des Geistes bleibt, nicht verwechseln mit dem terminus apprehensus, der ohne weiteres außer dem Geiste sein kann, falls er (der Geist) mittels der Species mit ihm verbunden ist. —

Aus der zweiten Vortragsserie heben wir besonders das Referat von P. *R. Garrigou-Lagrange* O. P. (Rom) heraus : *Applicationes tum physicae tum metaphysicae doctrinae de potentia et actu iuxta S. Thomam.* Nachdem Referent in einigen einleitenden Bemerkungen die aristotelische Lehre von Potenz und Akt äußerst scharfsinnig entwickelt hat, verbreitet er sich über deren mannigfache Anwendungen. So z. B. ist die Materie von der Form real verschieden ; die geschaffene Wesenheit ist nicht ihr Dasein, sondern ist von demselben real verschieden. Gott allein ist sein Sein und darum unendlich usw. — Wie vorauszusehen, fanden die Ausführungen des Referenten nicht ungeteilten Beifall. So bestreitet P. *Dalmau* S. J. (Barcelona), daß ein so großer Unterschied obwalte zwischen dem hl. Thomas und jenen Scholastikern, welche die vom Referenten als grundlegend bezeichneten Sätze verwerfen (z. B. Suarez), und führt als Zeugen für seine Auffassung Kardinal Gonzalez, Kardinal Mercier und Msgr. Grabmann an. — P. *G. Vivarelli* S. J. (Anagni) meint zwar kein wahrer Anhänger der thomistischen Doktrin könne dem widerstreiten, was der Referent als Anwendungen der Lehre von Potenz und Akt bezeichnet habe, ist aber doch der Ansicht, daß in dem einen oder andern untergeordneten Punkte eine Meinungsverschiedenheit möglich sei, so z. B. bezüglich des formale constitutivum des Suppositums. — P. *F. Pelster* S. J. (Rom) kann nicht begreifen, warum denn die Kirche Scotus und Suarez nicht verurteile, wenn deren Lehren so verhängnisvolle Folgen haben. — P. *Z. Van de Woestyne* O. F. M. (Rom) sucht Scotus zu schützen, während Msgr. *M. Grabmann* (München) bemerkt, als Historiker müsse er für den Referenten eintreten : St. Thomas habe den realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein wirklich gelehrt. — P. *N. Monaco* S. J. (Rom) hinwiederum meint, die ganze Kontroverse bezüglich Wesenheit und Dasein sei darauf zurückzuführen, daß die potentia obiectiva und die potentia subiectiva nicht scharf genug auseinander gehalten werden. Wenn es heiße, die Existenz aktuiere die Wesenheit, dann werde die Wesenheit als potentia obiectiva genommen. Ihm scheine, der hl. Thomas habe die Sache so betrachtet. — Msgr. *J. di Somma* (Rom) legt verschiedene exegetische Schwierigkeiten aus den Werken des hl. Thomas vor. P. *P. Hoenen* S. J. (Rom) endlich behauptet, das vom Referenten verfochtene Prinzip, daß der Akt durch die von ihm real verschiedene Potenz

beschränkt werde, nicht allgemeine Geltung habe, sondern so gefaßt werden müsse, daß der Akt durch die Potenz beschränkt werde, welche zuweilen mit diesem Akte reell identisch sein kann. — In gewohnter meisterhafter Weise setzt sich Referent mit seinen verschiedenen Gegnern auseinander. —

Großes Interesse fand im dritten Abschnitt des Kongresses das Referat von P. *E. Barbado* O. P. (Rom) : *De habitudine Psychologiae rationalis ad experimentalem.* Er erörtert die zwei Fragen : ob nach dem hl. Thomas die Psychologie theoretisch in zwei Teile gegliedert werden dürfe, eine experimentelle und eine rationelle, und ob praktisch eine solche Zweiteilung gemacht werden müsse. Beide Fragen beantwortet er im bejahenden Sinne. Beim hl. Thomas finden sich die wahren Prinzipien der experimentellen Methode. Nach Aufhebung aller willkürlich gezogenen Schranken, gehört in das Gebiet der experimentellen Psychologie, was immer empirisch, sei es auf Grund der Beobachtung oder des Experimentes, sei es aus historischen Dokumenten oder der Ethnographie und andern verwandten Disziplinen bezüglich der psychischen Tätigkeiten der Menschen und Tiere und deren Prinzipien festgestellt werden kann. Anderseits obliegt der rationellen Psychologie die Aufgabe, die mittels der experimentellen Psychologie erlangten Schlußfolgerungen mit den philosophischen Prinzipien in Verbindung zu bringen und das Wesen der psychischen Erscheinungen zu untersuchen. Alsdann warnt der Referent davor, die geforderte Zweiteilung der Psychologie einer Trennung oder gar Unabhängigkeit beider gleichzustellen. Schließlich empfiehlt er, daß im Unterricht die experimentelle Psychologie der rationellen zeitlich vorangehen möge gemäß den allgemeinen vom hl. Thomas VI. Eth. lect. 7 aufgestellten Grundsätze. —

Besondere aktuelle Bedeutung hatten des weitern noch folgende Referate mit den sich anschließenden Diskussionen : P. *P. Hoenen* S. J. (Rom) : *De valore theoriarum physicarum;* P. *J. Gredt* O. S. B. (Rom) : *De theoria Relativitatis;* P. *M. de Munnynck* O. P. (Freiburg) : *Utrum hylemorphismus cum placitis physicorum recentiorum componi possit.*

Zum Abschlusse des Kongresses wurden verschiedene *Vorschläge* gemacht. Vorerst beantragte P. *M. Maggiolo* O. P. (Chieri), es möchten fürderhin das Doktorat und die übrigen akademischen Grade nicht als bloße Titel oder als Vorbedingung gewisser Würden betrachtet werden, sondern als eigentliches Lehramt in Abhängigkeit von der kirchlichen Autorität. — Weiters schlug P. *M. Cordovani* O. P. (Mailand) vor, es möchte eine neue Ausgabe der Summa theologica besorgt werden, die einen historisch-kritischen Kommentar, Verweise auf Parallelstellen, Erklärungen dunkler Sätze und Ausdrücke, biographische Notizen zu den Namen der in der Summa angeführten Autoren, Vergleiche der thomistischen Doktrin mit andern Meinungen und schließlich bibliographische Bemerkungen enthielte. Der Vorschlag wurde mit allgemeiner Zustimmung aufgenommen und der Wunsch ausgesprochen, es möchte sich die katholische Universität von Mailand mit der Verwirklichung des Planes befassen. — Schließlich erhob sich P. *S. Szabó* O. P., Regens des Collegium Angelicum in Rom, zu drei Anträgen : 1. Es möchten die Professoren der Philosophie in ihren Vor-

lesungen die Beweise möglichst wörtlich dem Texte des hl. Thomas entnehmen. 2. In den größern Studienanstalten möchte eine eigene exegetische Vorlesung eingeführt werden, in der die Haupttexte des englischen Lehrers den Zuhörern im Zusammenhang mit den übrigen Stellen und mit seinen Prinzipien erklärt würden. 3. Die 24 von der Studienkongregation (27. Juli 1924) veröffentlichten Thesen möchten von allen angenommen werden als principia und pronuntiata maiora des hl. Thomas, die seine unverfälschte Lehre enthalten, als sichere Richtlinien für die philosophische Forschung, so zwar, daß es keinem Kongreßteilnehmer gestattet wäre, in öffentlichen Versammlungen von jenen Sätzen abzuweichen. Als Präses des Kongresses schlug Msgr. *L. Janssens* unter allgemeiner Zustimmung eine Abänderung des dritten Antrages in dem Sinne vor, daß alle mit der größten Ehrfurcht und mit unbedingter Zustimmung die Weisungen des Heiligen Stuhles bezüglich der Treue gegen die Lehre des Aquinaten aufnehmen; daß sie aber zugleich auch mit der nämlichen Gelehrigkeit des Herzens sich an die päpstlichen Ermahnungen halten wollen, durch welche Disputationsfreiheit in all den Punkten gewährt wird, über die die Kirche nichts entschieden hat.

Nachdem die Kongreßteilnehmer vom Heiligen Vater in Audienz empfangen worden waren, löste sich die Tagung auf. Möge der Beschluß, künftighin von Zeit zu Zeit ähnliche internationale und wenigstens alle zwei Jahre nationale thomistische Kongresse abzuhalten, sich erfüllen zum Gedeihen der Sache des hl. Thomas.

Rom, S. Clemente. P. *Mich. Browne* O. P.



Eingesandte Bücher.

Besprechung erfolgt,
soweit Umfang und Programm der Zeitschrift es gestatten.

Acta primi congressus thomistici internationalis. Romae, Apud sedem Academiae Rom. S. Thomae. 1925.
K. Adam : Das Wesen des Katholizismus. Düsseldorf, Schwann. 1925.
A. Adler : Das heutige Weltbild aus einem idealistischen Prinzip entwickelt. Brieg bei Breslau, Bänder. 1922.
B. Allo O. P. : L'évangile de Renan (Editions de la Revue des Jeunes). Paris, Desclée. 1925.
G. Bichlmair S. J. : Logos. Wien, Tyrolia. 1925.
— — Urchristentum und katholische Kirche. Wien, Tyrolia. 1925.
F. Cappello S. J. : Tractatus canonico-moralis de censuris iuxta cod. iur. can. [2] Taurinorum Augustae, Marietti. 1925.
H. Dieckmann S. J. : De Ecclesia. Tractatus historico-dogmatici. T. II. Friburgi Brisgoviae, Herder. 1925.
Dierkes : Kultur und Religion. Paderborn, Jungfermannsche Buchh. 1925.
B. Durst O. S. B. : De characteribus sacramentalibus. Expositio methodologico-speculativa. Neresheim, Ulrichs-Buchh. 1925.
K. Fahsel : Überwindung des Pessimismus. Freiburg i. Br., Herder. 1925.
R. Garrigou-Lagrange : De revelatione per ecclesiam proposita [3]. Romae, F. Ferrari. 1925.
M. Grabmann : Forschungen zur ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens (Separatabdruck aus « Xenia Thomistica »). Rom, Vatikanische Druckerei. 1925.
Grimmelt - Humborg - Rohfleisch : Philosophisches Lesebuch. Münster, Aschendorff. 1925.
Heinrich : Das Gesicht des deutschen Katholizismus. München, Pfeiffer. 1925.
K. Hohenlohe : Papstrecht und weltliches Recht. Wien, Tyrolia. 1925.
A. Inauen S. J. : Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis (Philosophie und Grenzwissenschaften, hsg. v. Innsbrucker Inst. f. scholast. Phil. 1. Bd. 5. Heft). Innsbruck, Rauch. 1925.
Jahrbuch v. St. Gabriel. Herausg. v. d. philos.-theol. Lehranstalt St. Gabriel, Mödling bei Wien. Mödling, St. Gabriel. 1925.
J. Lacau S. C. J. : Le jubilé hors de Rome. Turin, Marietti. 1925.
C. Lattey S. J. : St. Thomas Aquinas. Papers from the Summer School of Catholic Studies, held in Cambridge, August 4–9, 1924. Cambridge, W. Heffer & Sons L. T. D. 1925.
J. Lechner : Die Sakramentenlehre des Richard v. Mediavilla (Münchener Studien z. hist. Theologie, 5. Heft). München. Kösel-Pustet. 1925.
Matthes : Christus-Religion oder philosophische Religion. Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht. 1925.
H. Meyer : Geschichte der alten Philosophie (Philosophische Handbibliothek X.). München, Kösel-Pustet. 1925.
A. Michelitsch : Elementa Apologeticae sive Theologiae fundamentalis [3]. Graz et Viennae, Styria. 1925.

L. Noël : Notes d'épistémologie thomiste (Bibliothèque de l'institut supérieur de philosophie). Louvain, Inst. sup. de phil. 1925.

E. Peterson : Was ist Theologie? Bonn, Cohen. 1925.

N. Pfeiffer : Doctrina iuris internationalis iuxta Franciscum de Victoria O. P. (Ex « Xenia Thomistica » — Bibliotheca catholica internationalis, series latina Nr. 1.). Zug, Ika. 1925.

M. Pribilla : Kulturwende und Katholizismus. München, Pfeiffer. 1925.

A. *Rademacher :* Philosophisch-apologetische Grundlegung der Theologie. 1. Teil 1.-3. Heft (Zur Handreichung bei den Vorlesungen : als Manuskript gedruckt). Bonn, Hanstein. 1926.

L. Robin : La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique (L'évolution de l'humanité, Première section, vol. 13). Paris, La Renaissance du livre. 1923.

B. Roland-Gosselin O. P. : La Morale de Saint Augustin. (Etudes Philosophiques IV.) Paris, Marcel Rivière. 1925.

F. Rosendahl : Aus der Philosophie Lotzes (Philosophische Lesestoffe, 5. Bändchen). Paderborn, Schöningh. 1925.

K. Schmid O. S. B. : Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften. Nach der Lehre des hl. Thomas. Engelberg, Stiftsdruckerei. 1925.

Ae. Schoepfer : Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft. Wien, Tyrolia. 1925.

J. Sickenberger : Kurzgefaßte Einleitung in das neue Testament. Freiburg i. Br., Herder. 1925.

J. Slipyi : De S. Thoma Aquinate atque theologia et philosophia scholastica. Leopoli, sumptibus Ucrainorum Societatis Theologorum. 1925.

H. Spettmann : Die Erkenntnislehre der mittelalterlichen Franziskanerschulen von Bonaventura bis Skotus. Texte. (Philosophische Lesestoffe, 6. Bdch.) Paderborn, Schöningh. 1925.

F. M. Stratmann O. P. : Der Friede Christi im Reich Christi (Richtlinien des Friedensbundes deutscher Katholiken IV.). München, Theatinerverlag. 1925.

G. Théry O. P. : Autour du décret de 1210 : I. — David de Dinant, étude sur son panthéisme matérialiste. (Bibliothèque Thomiste VI.) Le Saulchoir (Kain), Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1925.

L'Università cattolica del Sacro Cuore. Milano, « Vita e Pensiero ». 1925.

A. Vaccari S. J. : La Grecia nell' Italia meridionale ; studi letterari et bibliografici (Orientalia Christiana III. 3) Roma, Pontif. Istituto Orientale. 1925.

A. Valensin : A travers la métaphysique. Paris, Beauchesne. 1925.

G. Vasconez Tobar : De humana libertate et liberalismo religioso. Quiti, Jul. Sàenz Rebolledo. 1925.

E. Weigl : Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites. München, Kösel-Pustet. 1925.

G. Wunderle : Trendelenburg, Der Zweck. Herausg. (Philosophische Lesestoffe 7. Bdchen). Paderborn, Schöningh. 1925.

Xenia Thomistica : S. Thomae Aq. oblata edenda curavit P. Sadoc Szabò O. P. vol. I. : tractatus philosophici. — vol. II. : tractatus theologici. — vol. III. : tractatus historico-critici. Romae, ap. Collegium « Angelicum ». 1925.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Literarische Besprechungen.

Zeitschriftenschau.

Chronik.

Superiorum permissu.

De licentia Ordinarii.

Freiburg, Schweiz. — St. Paulusdruckerei. — 777 25

Freiburg (Schweiz). — St. Paulus-Druckerei.